الفكر العربي

في عصر النهضة

البرت حوراني

البرت حوراني

الفكر العربي

في عصر النهضة

١٧٩٨ - ١٩٣٩

ترجمه إلى العربية

كريم عزقول

المحتويات

مقدمة المترجم

بين دفتي هذا الكتاب ، الموضوع أصلا في اللغة الانكليزية بقلم عالم واسع الاطلاع ، دقيق الملاحظة ، محكم التفكير ، عرض لإنتاج الفكر العربي السياسي في الحقبة الواقعة بين أوائل القرن التاسع عشر وبدء الحرب العالمية الثانية ، يسبقه وصف موجز لأصول هذا الفكر وتطوره منذ انطلاق الدعوة الاسلامية ، ويختمه رسم سريع لأهم اتجاهاته منذ الحرب العالمية الثانية حتى يومنا هذا تقريباً . وهو بحث علمي تحليلي مفصل وموضوعي ، يتوخى اطلاع القارىء الانكليزي على تاريخ هذا الفكر ، متجنباً ، على العموم ، إصدار حكم عليه أو إبداء تعليق حوله .

ويتبين من هذا الكتاب أن مجهود العرب الفكري السياسي قد انصبَّ ، في جميع مراحله هذه ، على محاولة التوفيق بين نظرية الإسلام في الحكم ، على مفهومها الإسلامي الأصلي ، وبين التغيرات التي طرأت على واقع الحكم ، في مختلف أطوار تاريخ « الأمة » الإسلامية ، نتيجة لظروف وأحوال وأوضاع جديدة ، مما أسفر ، مع الزمن ، عن توضيح ، أو تفسير ، أو تأويل ، أو تطوير ، أو تعديل ، أو تبديل لتلك النظرية ، ضمن إطار التقليد الإسلامي أو خارجه . وقد جرت هذه المحاولة وما أدت اليه من تطور في نظرية الحكم ، طوال قرون عديدة ، تدريجاً وببطء وهدوء وبشكل يكاد لا يلحظ ، حتى جابه الإسلام فجأة ، في أوائل القرن التاسع عشر ، عالم اوروبا الحديث ، فشعر المسلمون شعوراً حاداً بضرورة القيام بمحاولة جديدة للتوفيق

بين آخر ما كانت قد وصلت اليه النظرية الاسلامية في الحكم وبين هذا الحدث الجديد الكبير ، أملاً برد تحديه المحرج الخطير . وهكذا نشأت حركة فكرية واسعة ونشيطة ، جاء هذا الكتاب يبسط معالمها وتياراتها واتجاهاتها وتفرعاتها وأسبابها ونتائجها .

وفيما كانت هذه المحاولة آخذة مجراها الطبيعي وسائرة سيرها الحثيث ، إذا بالعالم الغربي الحديث ، بسرعة تفوق سرعتها ، يجتاح العالم العربي بأفكاره ونظمه ومؤسساته ، فيتخطى تلك المحاولة تخطياً جعل الشق بين نظرية الإسلام في الحكم وبين واقع الحال يتسع ويعمق يوماً بعد يوم .

وكأن هذا السبق ، الذي أحرزه التطور العملي في واقع البلدان العربية على التطور النظري في أفكار المحاولين ضبطه وتوجيهه ، قد أدخل نوعاً من اليأس في نفوسهم من اللحاق على الصعيد النظري بهذا التطور العملي ، فإذا بعزمهم يضعف ، وبزخمهم يتراخى ، وإذا بالتقاعس يدب في متابعتهم هذه المحاولة ، فيتسلمها عنهم مفكرون « علمانيون » لم يكونوا ، وإن مسلمين ، ليمثلوا ، على وجه الدقة ، أصالة الدين الإسلامي أو لينطقوا باسمه . ذلك أنهم لم ينطلقوا ، على ما يبدو من الإسلام نفسه لمجابهة التطور الحديث وتقييمه على ضوء مبادىء الاسلام ومقتضياته ، بل انطلقوا ، بالأحرى ، من واقع التطور الحديث لتفسير الاسلام وتطويره وفقاً لمقتضيات هذا الواقع . فجاءت محاولتهم هذه كأنها غير صادرة عن صميم التقليد الاسلامي ، وبدت ، لذلك ، غير مؤهلة للفعل فيه من الداخل ، كمن له سلطان.

وهكذا ، أمام هذا الفراغ العقائدي ، وجد المسلم نفسه اليوم في وضع شاذ غريب وفريد من نوعه :

فهو يعيش ، داخلياً ، وفي ضميره ولاء للدولة المهتدية بهدي

الله، والمذعنة لأوامره ونواهيه ، والمنفذة شرائعه على الأرض ؛ وهو يعيش ، خارجياً ، ضمن دولة دينها الاسلام ، ومفروض فيها ، لذلك ، أن تجسد الدولة الاسلامية في سلطتها وحكمها ومؤسساتها وشرائعها . بينما هو يعيش، بالواقع، ضمن دولة كل ما فيها تقريباً مستورد من مصدر غير اسلامي ، قد يتلاءم مع الاسلام أو لا يتلاءم معه ، لا بل قد يكون مخالفاً له في روحه وفي أسسه وفي أهدافه. فهل يستطيع هذا المسلم،وهو في شك على الأقل من « شرعية » هذه الدولة ، أن يهبها ولاءه بلا تحفظ ، فيضع مصلحتها فوق مصلحته ، ويندفع في خدمتها بإخلاص وتفان ، ويضحي في سبيلها بكل ما لديه ؟ وإن هو فعل، أفلا يخامره الشك ويساوره الخوف من ان يكون فاعلا ما قد لا يرضي الله،لا بل ما قد يستحق سخطه ويستدعي عقابه ؟

قد يكون هذا التمزق الداخلي في وجدان المواطن سر الحالة المخيفة التي تتخبط فيها الشعوب العربية اليوم؛ وقد تكون القضية الأساسية الأولى المطروحة أمامها الآن إنما هي إعادة الصلة الروحية بين الحاكم والمحكوم ، بين المواطن والدولة ، بحيث يصبح بامكان هذا المواطن، بلا تردد ولا تحفظ ، لا بلباندفاع وغيرة وحماس ، أن يطيع من يجب أن يطاع وأن يمنح الولاء لمن له الولاء .

كذلك قد يكون الاطلاع على المجهود العظيم الذي قام به في هذا السبيل جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا وغيرهم ممن انصرفوا إلى معالجة هذه القضية من داخل التيار الرئيسي للتقليد الإسلامي أو من خارجه حافزاً على استئناف هذه المحاولة الكبرى التي حاولها هؤلاء المسلمون العظام وعلى توسيعها وتعميقها والدفع بها إلى نتائجها المنطقية .

لهذا أقدمت على ترجمة هذا الكتاب .

أما بشأن هذه الترجمة ، فقد توخيت الدقة في إداء أفكار المؤلف والمحافظة على طريقة تفكيره وتعبيره ، أكثر مما توخيت الرشاقة والسلاسة التي يجب أن يتحلى بها الإنشاء العربي. وقد سهل مهمتي هذه الأستاذ الدكتور ماجد فخري ، رئيس قسم الفلسفة في جامعة بيروت الأميركية ، الذي تفضل ، مشكوراً ، بمراجعة النص العربي .

بيروت في ٢٠ آب ١٩٦٨

كريم عزقول

مقدمة المؤلف

ليس هذا الكتاب تاريخاً عاماً للفكر العربي الحديث ، إنما هو دراسة لذلك التيار من الفكر السياسي والاجتماعي الذي أخذ يظهر ، عندما تنبه المثقفون في البلاد الناطقة بالضاد ، خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر ، إلى أفكار اوروبا الحديثة ومؤسساتها وبدأوا ، في النصف الثاني منه ، يشعرون بقوتها . فقد كانوا يتساءلون عما يجب عليهم وعما يمكنهم أن يأخذوه عن الغرب لإحياء مجتمعهم . كما كانوا يتساءلون بأي معنى يظلون عرباً ، ويظلون مسلمين ، إذا ما تأثروا بالغرب واقتبسوا عنه . وقد حاولت أن أبيّن كيف عبّرت هذه التساؤلات عن نفسها ، وأن استعرض بعض الأجوبة التي أعطيت عنها . على اني لم أحاول الاتيان على كل شيء ، بل انتقيت ما بدا لي ملائماً لإيضاح موضوعي .

فتوسعت في عرض التكاوين الفكرية الأولى أكثر من الأخيرة ، وفي ما كتب في القاهرة وبيروت أكثر مما كتب في أماكن أخرى . ووجهت اهتمامي الرئيسي نحو مؤلفات عدد قليل من المفكرين الذين بدوا لي جديرين بالدراسة أكثر من سواهم ، محاولا سرد تفاصيل كافية عن حياتهم وعن العالم الذي عاشوا فيه ، كي يتضح لماذا طرحوا أسئلتهم كما فعلوا . هذا مع العلم بأن التمييز بين « الشرق » و « الغرب » لم يعد ، بعد ١٩٤٥ ، صحيحاً بمقدار ما كان كذلك من قبل ، وان قضية « محاكاة الغرب » لم تعد محور التفكير ، اكتفيت بالإشارة اليه من بعيد في خاتمة الكتاب .

ولا بدّ هنا من أن أعرب عن عميق امتناني للمؤسسات

والأشخاص الذين ساعدوني . أخص بالذكر منهم رئيس كلية مريم المجدلية وطلابها في اكسفورد ، الذين اختاروني لمنحة دراسية أتاحت لي الوقت الكافي لوضع هذا الكتاب ، الذي كان جزء من موضوعاً لمحاضرات ألقيتها في جامعة بيروت الأميركية (١٩٥٦ - ١٩٥٧) ، وفي معهد الآداب والعلوم في بغداد (١٩٥٧) ، وفي جامعة اكسفورد (١٩٥٨ - ١٩٥٩) ، وفي معهد الدراسات العليا في تونس (١٩٥٩) . فأشكر الذين سهلوا لي إلقاء هذه المحاضرات ، كما أشكر الطلاب الذين ، بأسئلتهم أو بصمتهم ، ساعدوني على اكتشاف ما كان فيها واضحاً أو ما لم يكن .

وأريد أن أخص بالذكر أيضاً الآنسة مرغريت كليف ، سكرتيرة المعهد الملكي للشؤون الخارجية سابقاً ، ولخلفها السيد ا. س . ب. اولفر ، لما لقيت منهما من تشجيع واهتمام . كذلك اولئك الأصدقاء الذين قرأوا الكتاب ، كلياً أو جزئياً ، وانتقدوه ، منهم ريتشارد فالزر ، وبرنارد لويس ، وشارل عيساوي ، ووليد خالدي ، ومالكولم كير ، وايليا خدوري وزوجته . كما أني مدين بنوع خاص إلى للانسة اورسولا جبسون التي طبعت المخطوطة على الآلة الكاتبة ، والآنسة هرميا اوليفر من أسرة تحرير تشاتم هاوز التي أحاطت مخطوطتي ، كما أحاطت مخطوطات عديدة أخرى ، بعطف حار .

كانون الأول ١٩٦١ البرت حوراني

الفصل الاول

الدولة الاسلامية

العرب أشد شعوب الأرض إحساساً بلغتهم[1] . فهي ليست ، في نظرهم ، أعظم فنونهم وحسب ، بل خيرهم المشترك. ولو سألت معظمهم تعريف ما يعنونه «بالأمة العربية » ، لبادروك الى القول انها تشمل جميع الناطقين بالمضاد. لكن سرعان ما يذهبون إلى أبعد من ذلك، فيقولون إنها تشمل جميع من يدّعون صلة ما بقبائل الجزيرة العربية ، إن بالتحدر منها ، أو بالإنتساب إليها ، أو باقتباس مثلها الأعلى ، عن طريق اللغة والأدب ، في كمال الإنسان ومقاييس الجمال . أما تعريف الأمة العربية تعريفاً كاملاً ، فلا بد من الرجوع فيه إلى حقبة تاريخية لعب فيها العرب دوراً قياديا كان خطيراً ، لا لهم فحسب ، بل للعالم أجمع ، بحيث حق لهم الإدعاء بأنهم كانوا ، في تاريخ البشر ، شيئاً يذكر .

تبدأ تلك الحقبة حين دعا محمد ، وهو من آل قريش ، إلى رسالة آمن بأن الله عهد بها إليه بواسطة الملاك جبرائيل . كانت هذه الرسالة، في نظر أتباعه، من الخطورة بحيث أنها غيرت وجه التاريخ. دعا محمد الناس إلى التوبة قبل فوات الأوان ، وإلى السعي وراء ما يرضي الله ، كما أنه حدد العقائد والأفعال التي يأمر بها الله . وقد علّم أن على الناس أن يؤمنوا بأن الله أحد ، وبأنه أعلن إرادته بواسطة الأنبياء ، وبأن محمداً خاتمتهم ، وبأن الرسالة المنزلة عليه ، وهي القرآن ، إنما هي كلام الله المنصوص المعبّر عن مشيئته من أجل البشر ، وبأن على البشر أن يعملوا بالأوامر الواردة فيه ، وبأن

العالم سينتهي بيوم حساب تقوّم فيه أعمالهم وعليها يحاسبون .
بدا جلياً لأتباع النبي أن لا بد للوحي الذي كان هو أداة تبليغه أن يكون الأتم لأنه الأخير ، وأن لا بد للقرآن من أن يشتمل ، هو وتعاليم النبي وسيرته، تصريحاً أو تضميناً ، على كل ما كان ضرورياً للحياة الصالحة . وعلى مرور الزمن ، أثبت نص القرآن ، وجمعت الأحاديث عما فعله النبي وعما تفوّه به (سنة الرسول) ، ثم محّصت على يد علماء انصرفوا بكليتهم إلى التمييز بين الصحيح منها والمنحول . وعلى مرور الزمن أيضاً ، نشأ عن القرآن والحديث نظام شامل للخلقية المثلى ، كان بمثابة تصنيف خلقي للأفعال البشرية يوضح السبيل (الشريعة) الذي في اتباعه إرضاء لله وأمل في بلوغ الجنة . لم يكن ذلك عسيراً في الأفعال التي نزل فيها نص من القرآن صريح أو ورد بها حديث مقبول . أما في غير ذلك ، فكان لا بد لذوي العقول والخبرة اللازمة من استنطاق النصوص عنه ، وفقاً لقواعد القياس الدقيق ، أو لقواعد طريقة أخرى من طرق التعليل (الاجتهاد) . وهكذا غدا نتاج هذه العملية مقبولا على العموم لدى جمهور العلماء (الإجماع) ، واكتسبت الأحكام أو الشرائع المجمع عليها سلطة لا تقل إلزاماً عن القرآن والحديث . إلا أن الآراء بقيت متباينة في كيفية إثبات وقوع الإجماع ، وفي الأمور التي يضفي عليها الإجماع طابع الشرعية ، كما بقيت الآراء متباينة أيضاً ، خارج نطاق الإجماع ، في طرق استخدام العقل البشري ، وفي النتائج التي يفضي إليها استخدامه . وقد انتظمت ، مع الزمن ، هذه الخلافات في مذاهب اعتبرت جميعها متساوية في الشرعية ، يحق للمؤمن اتّباع أي منها .
أحدث نظام الخلقية المثلى هذا ، على مختلف أشكاله ، مجتمعاً جديداً ، كما خلق أيضاً إنساناً جديداً . اذ كان لكل فعل جوهري من أفعال العبادة طابعه الاجتماعي . فكان المسلمون يصلون معاً في الجامع يوم الجمعة ؛ وكان لصيامهم السنوي ، في شهر رمضان ،

طابع خاص يجعل منه ليس فعلا فردياً للترويض الذاتي فحسب ، بل احتفالا جماعياً كبيراً ؛ وكانوا يؤدون معاً ، في بياض ألبسة التوبة ، فريضة الحج إلى مكة في أوقاتها ؛ ويودعون الصدقات المفروضة بيت المال المشترك . وكانت الشريعة لا تقتصر على علاقة الإنسان بالله (العبادات) ، بل تُعنى أيضاً بالعلاقات بين الناس (المعاملات) ، جاعلة منها أفعالا ذات معنى ديني ، يؤمر بها وينهى عنها . فالامتناع عن إيفاء الرسوم الشرعية ونفي وجوب أدائها هو جحود لا يقل عن إنكار وجود الله أو الطعن في صدق الرسالة النبوية[٢] . ولم يقم الدين الإسلامي جهازاً من الحقوق والواجبات فحسب ، بل خلق أيضاً تضامناً خلقياً لدعمه . لقد آمن المسلم بأن عليه أن يعنى بضميره وضمير جاره معاً ، كما أن عليه أيضاً أن لا يكتفي بعمل الصالحات ، بل أن يحثّ غيره عليها ويساعده فيها.

لا يخفى أن العرب كانوا أول من دعا إلى الإسلام ، وأن بعضهم على الأقل كان يعتبره ديناً عربياً صرفاً . إلاّ أن هذا الحديث : « ما من نبي إلا أرسل لقومه ، وأنا أرسلت للناس جميعاً »، صحيحاً كان أم منحولا ، إنما يعبّر عن النظرة التي توصل المسلمون ، مع الزمن ، إلى تكوينها حول دينهم. فقد أرسل الأنبياء السابقون ، في بادىء الأمر ، كلّ إلى أمة معينة لإنذارها وهدايتها . فكانت تتقبل الرسالة ثم تتنكر لها ، أو تسيء فهمها ، لا بل تعبث بنصوصها . لذلك نشأت الحاجة إلى تكرار الوحي . أما الوحي الأخير ، الوحي النازل على محمد ، فإنه يتميز عما قبله من وجهين : فهو رسالة إلى العالم أجمع ، كما أنه يحمل في طياته ضمانة صدق تلك الرسالة وأمانة نقلها . والحديث : « لن تجمع أمتي على خطأ » ، يعبّر أيضاً ، مهما يكن من أمر ثبوته ، عما استقر عليه رأي المسلمين . فالوحي المحمّدي يعتبر نفسه حقيقة أزلية جاءت لتحل محل كل وحي سابق . لذلك كانت الأمة الإسلامية ، إمكانياً ، أمة عالمية . وبما أنها عالمية ،

فهي متحدة أيضاً وأعضاؤها متساوون . فالمسلمون كلهم ، أياً كانت ثقافتهم أو عرقهم ، إنما ينتمون إلى الأمة بالتساوي ، لهم حقوق واحدة وعليهم مسؤوليات واحدة . وقد جمعت هذه الوحدة المعنوية حتى بين من تباينت مذاهبهم في حقيقة الإسلام وقضايا النهج والعقيدة ، منذ ان ظهرت فرقة الخوارج احتجاجاً على الميل إلى تضحية المبادىء في سبيل الغايات ؛ كما كان قد برز الانقسام الكبير بين السنة والشيعة ، الذي نشأ أصلا عن نزاع سياسي حول خلافة الرسول ، ثم امتد تدريجاً إلى ظلال من الفوارق في العقيدة والشرع والعرف ؛ وعن الشيعة نفسها كان قد انبثق عدد من الفرق ، كالاسماعيلية والنصيرية والدروز ، غالت في بعض العقائد الشيعية وأدخلت عليها عقائد أخرى مستمدة من مصادر غريبة . نعم ، كان المتزمتون من المسلمين السنيين يميلون إلى إخراج هذه الفرق من حظيرة التساهل ، لما كانوا يرونه في تعاليمها من تهديد لتعاليم الإسلام الجوهرية ؛ إلا أنه كان هناك شعور مشترك ، لدى السنة والشيعة وتفرعات كل منهما ، بالإنتماء معاً إلى الجماعة الواحدة ، شعور قائم على اعتقاد راسخ لدى المسلمين بأن وحدة العيش معاً إنما هي أهم من الدفع بالخلافات العقائدية إلى نتائجها المنطقية . وكان هذا يصح أيضاً على جماعات النصارى واليهود الذين استمروا على العيش تحت الحكم الإسلامي ، في مصر وسوريا والعراق وغيرها من الأقطار . نعم ، لم يعتبروا جزءاً من الأمة الإسلامية ؛ إلا أنه كان معترفاً لهم ، وهم « أهل الكتاب » ، بأنهم أصحاب وحي حقيقي ، يؤمنون بالله وبالأنبياء وباليوم الآخر ، وإنهم بالتالي ينتمون أيضاً إلى الأسرة الروحية الواحدة التي ينتمي إليها المسلمون . وعلى هذا كانوا ، وهم « أهل الذمة » ، يتمتعون بالحياة وبالتملك وبممارسة دينهم وبالمحافظة على شرائعهم وعاداتهم ، مقابل الولاء وإيفاء الجزية .

حددت الشريعة للناس ماهية العمل الصالح ، كما فرضت عقوبات دنيوية معينة على العمل القبيح . فكانت الشريعة ، بذلك ،

نظاماً للشرائع ونظاماً للخلقية على حد سواء . لكنه كان لا بد ، لحراسة الشريعة ، وفرض العقوبات ، والسهر على تنفيذ جميع الواجبات المأمور بها من الله، والدفاع عن الأمة ضد أعدائها، وتوسيع حدود الإيمان بالجهاد ، أن يكون على رأس الأمة قائد ذو سلطة ، أو بتعبير آخر ، أن يكون هناك سلطة سياسية . لذلك كان من المتعذر على المجتمع الإسلامي أن يكون تاماً ، ما لم يكن دولة . وهكذا غدا العمل السياسي نوعاً من التعبد لله . « فالواجب اتخاذ الامارة ديناً وقربة يتقرب بها إلى الله. »(٣)

وعلى هذا أصبحت مهمة تأسيس المجتمع وقيادته ، في نظر معظم المسلمين ، جزءاً من وظيفة النبي الجوهرية وخلفائه الشرعيين. إلا أنهم لم يجمعوا على خلافة الرسول . فذهبت الشيعة إلى أن سلطة محمد قد انتقلت ، في بادىء الأمر ، إلى صهره علي ، ثم إلى سلسلة المتحدرين منه الذين اختفى أخيرهم ، (وإن اختلف في أيهم كان هذا الأخير : الخامس أم السابع أم الثاني عشر)، ناسبة إلى أعضاء هذه السلسلة ، وهم الأئمة ، لا السلطة السياسية فحسب ، بل العصمة في تأويل القرآن .

أما أهل السنة ، فإنهم قالوا بانتقال سلطة محمد إلى الخلفاء من بعده ، أي إلى أولئك القادة الذين بايعتهم الجماعة ، فخلفوا النبي ، لكن في جزء فقط من وظائفه وصلاحياته . إذ أن السيادة الحقيقية في الأمة إنما هي لله ، بمعنى أن الله ليس هو مصدر كل سلطة فحسب ، بل الممارس لتلك السلطة . فالحكام ، كسائر الناس ، ما هم بفاعلين مستقلين ، إنما هم وسائل الله في عمله . وأن يكون الحاكم ، كسائر المسلمين ، صالحاً أو طالحاً ، هو أن يخضع لمقاصد الله أو أن يخرج عليها . لذلك كانت الشريعة ، أي التعبير عن الإرادة الالهية ، العنصر الأساسي في المجتمع ، وكان شطر كبير من العمل السياسي ، أي التشريع ، خارجاً، من حيث المبدأ، عن صلاحية الحاكم . ولم يكن للخلفاء ، نظرياً ، لا قدرة الله على سن

الشرائع ، ولا وظيفة النبي في إعلانها؛وإنما كل ما في الأمر أن الصلاحيات القضائية والتنفيذية قد انتقلت منه إليهم . فكان على الخليفة ، في الاعتقاد السائد ، أن يقود الجماعة في السلم والحرب ، ويستوفي الأموال الشرعية ، ويشرف على تطبيق الشرائع ؛ وهو ، فضلا عن ذلك ، إمام الصلاة ، وعليه أن يكون متضلعاً في علم الشريعة ومؤهلا لممارسة سلطة الإجتهاد . فهو ، بهذا المعنى المحصور فقط ، خليفة للرسول . إلا أنه ، حتى في هذا المعنى ، لا غنى للجماعة عنه ، كحاكم بحق إلهي يتولى ، مبدئياً ، أمور الجماعة بكاملها . ذلك أن معظم الفقهاء ، إن لم يكن كلهم ، قالوا بأن وحدة الأمة تستلزم وحدة السلطة السياسية . « إن من مات على جهل خليفة زمانه كمن مات في عصر الجاهلية » .

كان الرأي المجمع عليه لدى أهل السنة أن لحاكم الأمة وحده، من دون الله ، مسؤولية الحكم . فهو ليس مسؤولا ، في آخر الأمر ، إلا أمام الله وأمام ضميره. أما طريقة تسلم الحكم ، فكانت تتم، في عصر الإسلام الأول ، بالشورى ، أي باختيار، أعيان الجماعة . وقد بقيت فكرة الإختيار هذه حية مع الزمن ، ترمز إليها دوماً مراسم البيعة ، التي كان فيها يتم الإعتراف الرسمي بالخليفة الجديد ، وبها يتم له ولاء أعيان الأمة . إلا أن البيعة تحولت ، بعد انصرام العصر الأول ، إلى مظهر شكلي فقدت فيه حتى نظرياً معنى الإختيار وغدت ، بالأحرى ، مناسبة للاعتراف بالخليفة لا لاختياره . إذ لم تكن الجماعة ، في رأي معظم المفكرين ، لتمنح السلطة بالبيعة ، بل لتقبل بها . وهذا ما استلزم أن تكون طاعة الحاكم واجب الجماعة الأول نحوه.. إلا أن هذه الطاعة ليست عمياء وبلا قيد . بل كان على الحاكم ، في الرأي السائد ، أن يستشير أعيان الجماعة (الشورى) ، وكان عليهم أن يسدوا إليه المشورة . على أنه لم يكن واضحاً بالضبط ممن كان على الحاكم أن يلتمس المشورة والنصح ، كما لم يكن واضحاً أيضاً مقدار التزامه بالأخذ بهما . كان أئمة العصور الباكرة

يقولون ان واجب الطاعة يبقي قائماً ما دام الحاكم لا يأمر بما يخالف الشريعة . لكننا سنرى أن التفكير قد مال، في العصور المتأخرة، إلى تحويل الطاعة إلى واجب مطلق ، لا بل إلى اعتبار الحاكم الظالم خيراً من انعدامه أصلا . ولم يبق بين المتأخرين سوى أقلية تجيز الثورة . بيد أن الأكثرية نفسها ، التي رأت أن تكون الطاعة عامة ، لم تذهب إلى حد الاصرار بأن تكون بلا تحفظ . فقال الغزالي (١٠٥٨ – ١١١١)، بعد شرح واجب الطاعة للحاكم الظالم ، بأن على المطيع أن لا يؤيد الظلم بطاعته . فالمسلم الورع ، في نظره ، هو من يبتعد عن بلاط الحاكم الظالم ، ويتجنب عشرته ، ويصده ، إما بالكلام إذا استطاعه بأمان ، وإما بالصمت إذا خشي أن يشجع الكلام على الفتنة[٤] .

لقد انطوت النظرة الإسلامية إلى المجتمع الحق على سلسلة من المفارقات المترابطة. أولها وأشدها عمقاً أن المسلمين جاؤوا، حين كان العالم يعبد الأوثان أو يشرك في عبادة الله (الشرك) ، يعلنون أن لا إله إلا الله وأنهم لا يعبدون سواه (التوحيد) ؛ وثانيها ، وهذا مرتبط بالأول ، يتعلق بتنظيم المجتمع : فبينما كان المجتمع الجاهل للإسلام خاضعاً لحكم العادة التي تعارف عليها الناس لأغراضهم الخاصة وعن جهل لوصايا الله (الجاهلية تعني جهل حقائق الدين) ، جاء المجتمع الإسلامي يخضع لحكم الشريعة ، كما خضعت لها أيضاً المجتمعات التي أسسها الأنبياء الأقدمون بمقدار ما بقيت كتبهم سالمة من التحريف ؛ وثالثها أنه ، بينما كانت الصلة بين البشر في مجتمعات ما قبل الإسلام من نوع الروابط الطبيعية القائمة على العرق أو الشبيهة بما يقوم على العرق ، كتضامن القبيلة أو العشيرة (العصبية) ، كان ما يجمع بين المسلمين في الأمة صلة روحية هي الطاعة المشتركة للشريعة ، والقبول بالحقوق والواجبات المتبادلة المعينة فيها ، والتعاضد والتناصح في تنفيذها . ورابعها أنه ، بينما كانت السلطة السياسية في مجتمعات ما قبل الإسلام تستند

إلى اعتبارات بشرية تهيمن عليها مشاعر بشرية أو مجرد حسابات بشرية للغايات والوسائل وتنصرف إلى أهداف أرضية (الملك) ، جاءت السلطة في الأمة الإسلامية ولاية من الله ، تخضع لإرادته ، وتستهدف سعادة المسلمين في الحياة الآخرة أكثر مما تستهدف سعادتهم في الحياة الدنيا .

يرى المسلم السني أن التاريخ حركة صراع حل بفعلها المجتمع الإسلامي الأمثل محل مجتمع الجهل الديني الساعي وراء الأهداف الدنيوية ، والمتحد بالتضامن الطبيعي ، والخاضع لحكم الملوك . وعنده أن هذا الصراع قد استمر ، بمعنى من المعاني ، طوال التاريخ ، في كل زمان وكل مكان أرسل الله فيهما أنبياءه إلى أمم معينة ، وأنه لا يزال ، بمعنى من المعاني أيضاً ، مستمراً حيثما تجابه الأمة الإسلامية العالم الذي لم يهتد بعد . إلا ان المسلم السني ينسب إلى حقبة معينة من التاريخ أهمية خاصة ، هي تلك الحقبة التي تم خلالها تجسيد الوحي الأخير في مؤسسات المجتمع . خلال تلك الحقبة وفيما بعدها ، تراءى للمسلم الورع أن معنى خاصاً يكمن في تاريخ الإسلام الأول ، يوم كانت الجماعة على توسع وازدهار ، وكان القرآن وأقوال النبي بمثابة مبادىء للعمل ، وكانت الأمة واحدة ، لا بالروح فحسب ، بل بمظهرها الخارجي أيضاً . وبدت قرون الإسلام الأولى لمخيلة المسلم الخلقية كأنها دراما مثيرة مؤلفة من ثلاثة فصول : عصر النبي وخلفائه الأولين ، وهو عصر الأمة الذهبي الذي كانت فيه على ما ينبغي أن تكون ؛ والعصر الأموي ، الذي طغت فيه على مبادىء الدولة الإسلامية نزعة الطبع البشري إلى الحكم الملكي المدني ؛ وأخيراً ، العصر العباسي الأول ، الذي عادت فيه مبادىء الأمة فتأكدت من جديد ، وتجسدت في مؤسسات امبراطورية عالمية تسودها الشريعة ، وتقوم على المساواة بين جميع المؤمنين ، وترتع في بحبوحة القوة والثروة والثقافة التي إنما هي ثواب الطاعة . وقد غدت هذه الحقبة التاريخية ، خلال العصور المتأخرة ، مثالا

للحكام والمحكومين جميعاً ، وأمثولة لما أنعم الله به على قومه ، كما أصبحت درساً في شرور التفرقة وعصيان مشيئة الله . لقد كانت ، بالحقيقة ، مادة للتفكير في القضايا الخلقية التي تعانيها الأمة في حياتها المشتركة : فالصراع على الخلافة بين علي ومعاوية ، ثم بين الأمويين والعباسيين ، ومصرع الحسن والحسين ، وتقتيل الأمويين ، وانسحاب الخوارج من صفوف الجماعة وقد اعتبروها متورطة في الخطيئة بلا أمل الرجعة عنها ، وحركة الإنقسام بين السنة والشيعة ، كل هذه الأحداث إنما تعيش حية في الوجدان الإسلامي ، فتجعله يعي الصعوبات التي تعترض تجسيد المشيئة الإلهية في حياة المجتمع ، كما تحمله على الاعتقاد بأن ما له من معنى في التاريخ قد بلغ نهايته بتجسد رسالة محمد في جماعة عالمية تصدع للامر الالهي ، وانه لم يعد بوسع التاريخ من بعد أن يلقي على البشر دروساً جديدة ، وانه إذا حدث التغير فلن يفضي إلا إلى الأسوأ ، وانه لا يمكن إصلاح الأسوأ بإيجاد شيء جديد ، بل ببعث ما وجد من قبل . ان هذه النظرة إلى الماضي تنطوي في جوهرها على فكرة الإنحدار : فقد قال الرسول في حديث مشهور : « خير القرون القرن الذي أنتم فيه ثم الذي يليه ، ثم الذي يليه » . غير أن ما كان يعزي قلوب العامة إيمانها بظهور مصلح أو مجدد في كل قرن ، وترقبها لمجيء المهدي المرسل من الله لاستئناف حكم الأولياء وتمهيد السبيل لمجيء عيسى ونهاية العالم .

التاريخ هو ما يحتاج الناس إلى تذكره من أحداث الماضي . والتحسس بالتاريخ لا يثير الرغبة في إعادة بناء الماضي بكامله إلا في أوقات نادرة ولدى جماعات صغيرة . لقد نظر المسلمون إلى عصر الإسلام الأول العظيم كأنه صورة لما ينبغي للعالم أن يكون عليه . وإذا طرحنا أسئلة مختلفة عن الماضي . أمكننا أن نرى ما كان منها ، بمعنى من المعاني ، غير وارد في نظرهم : واقع التطور التاريخي . فعلى ضوء هذا الواقع تخفّ حدة التباين . نعم ، لا يزال بإمكان

المسلم أن يصر على القول بأن مبادىء الإسلام قد تجسدت في الجماعة على عهد الخلافة ؛ غير انه بوسعنا أن نرى عن كثب حركة التطور التي تم بها ذلك . ففي صميم حركة التطور هذه نجد التقليد الحي لأهل السنة والجماعة ، تلك الفئة التي ، بدون تنظيم وترتيب ، ولّت نفسها بنفسها واعترفت لنفسها بهذه الولاية ، والتي كان قوامها أولئك المسلمين الغيارى ، المؤمنين بالوحي المحمدي ، الحريصين على صيانته من التحوير والتغيير وسط تقلبات الزمن ، المستهدين به في القضايا الناشئة عن هذه التقلبات ، المدافعين عنه ، المستخرجين منه ما تضمنه من مستلزمات استخراجاً لا يرفض ما كان جديداً ، بل بالاحرى يميّز بين ما يمكن أو لا يمكن للاسلام أن يتقبله . فهؤلاء هم الذين بنوا نظام المعتقدات السنية ، رداً على سلسلة من التحديات الصادرة عن الفلسفة الإغريقية ، وعن الطريقة الصوفية ومذهبها الكلامي ، وعن الشيعة وتفرعاتها . فمن الفلسفة الإغريقية اقتبسوا فن المنطق وبعض مفاهيم اللاهوت الطبيعي ، بينما قاوموا نزوعها إلى تحويل الاله الحي ، إله التوراة والقرآن ، إلى مبدأ مجرد أو مقتضى فكري ؛ وعن التصوف أخذوا حرصه على التعبد الداخلي وعلى إخلاص النية مع صحة الفعل ، بينما نظروا بحذر إلى مذهبه في وحدة الوجود الذي يحجب التمييز بين الله ومخلوقاته ، وقبّحوا كل فكرة توحي بأن معرفة الله بالاختبار المباشر هي أهم من التقيد بشرائعه ؛ ومن الشيعة استمدوا شعور الإجلال لأهل البيت بينما أدانوا الآراء العرفانية الكامنة بين طيات تعاليم غلاة الشيعة ، وبنوع خاص نزوعها إلى إحلال فكرة الفيض الالهي محل فكرة النبي الإنسان .

وقد جرت عملية تطور مماثلة على صعيد آخر . فقد أخذت العادات والتقاليد الخاصة بالمجتمع الإسلامي الأول ، والتي كان الكثير منها متوارثاً عن عوالم ما قبل الإسلام البيزنطية والفارسية والعربية والجاهلية ، تنساب تدريجاً إلى جسم الشرع الإسلامي . أو

قد يكون من الأصح القول بأن الشرع الإسلامي إنما نشأ عن امتزاج تلك العادات والتقاليد بالمبادىء والأحكام المستمدة من القرآن والحديث الصحيح . وقد اقتضت هذه العملية ، ولا شك ، بعض التعديل في الشرع والتقليد ، كان من شأنه أن يحدث تقاليد جديدة تضفي بعض الجلال الإسلامي على ما لم يكن إسلامياً في الأصل . غير أن الإتجاه المعاكس فعل فعله أيضاً . فجرت عملية إنتقاء من بين العادات والتقاليد ، فرفض البعض ، وقبل البعض الآخر ، وعدّل حتى في البعض المقبول ، على ضوء تعاليم الإسلام . بهذا التطور البطيء ، الذي لم يكتمل قط ، والذي لا يمكن بالفعل أن يكتمل أبداً ، تشبعت بمُثُل الإسلام الخلقية العليا تلك الأنظمة الإجتماعية التي كانت سائدة في البلدان العديدة المهتدية إليه ، ونشأ مجتمع إسلامي عميق الوحدة .

لا ندري هل كان بوسع هذا التطور أن يحصل لو لم يكن للجماعة، في المرحلة الأولى من تكوينها، بناء سياسي وإداري موحد. لكننا نعلم أن المجتمع والشرع الإسلاميان الصرف لم يترعرعا إلا في عهد الخلفاء وبفضل سلطتهم. فليس مستغرباً ، إذن، أن نعتبر الخلافة، يومئذ وإلى فترة طويلة ، شرطاً ضرورياً للمحافظة على الشرع والمجتمع . ولم يكن من الضروري الدفاع عن وجوبها يوم كانت قائمة ومزدهرة . لكن ، إبتداء من القرن التاسع ، أخذت وحدة الإسلام السياسية تتفكك ، أو على الأقل ، تتغير في شكلها . فأخذ جنود المرتزقة من الأتراك ، الذين انتهى الأمر بالخلفاء العباسيين إلى الاعتماد عليهم ، يمارسون سلطة كانت تتزايد يوماً عن يوم في العاصمة ، فيولون الخلفاء ويخلعونهم ويتدخلون في السياسة والحكم . وأخذت تظهر في الأقاليم أسر حاكمة جديدة ، بقيت تعترف مبدئياً بسيادة الخليفة وتحكم باسمه ، إلا أنها كانت عملياً مستقلة في حكم دويلات محدودة المساحة . وتحدت الشيعة ، التي عادت منتعشة في صيغتها الاسماعيلية ، حق الخليفة في الحكم ونوع النظام الإسلامي

الذي كان يدافع عنه . ففي هذه الظروف اضطر المسلمون القائلون بوجوب سلطة الخليفة أن يشرحوا ، بصراحة و للمرة الأولى ، حقيقة الخلافة ودواعي وجودها . وكان أشهر هذه الشروح شرح الماوردي (٩٩١–١٠٣١) في كتابه « الأحكام السلطانية » . ففيه يعرّف الماوردي الخلافة بأنها ضرورة مستمدة بالأحرى من الشرع لا من العقل . فالقرآن يفرض على الناس طاعة أولي الأمر منهم[٥] ، وهذا يستلزم وجود من يخلف النبي في حراسة الدين وسياسة الدنيا ، مما يجعل مهام الخليفة دينية وسياسية على حد سواء : فهو يعنى بالحفاظ على الدين الحنيف ، وبتنفيذ الأحكام الشرعية ، وبحماية تخوم الإسلام ، وبجهاد من يرفضون الإسلام بعد الدعوة ، وباستيفاء الأموال الشرعية . وعلى العموم ، فالخليفة معني بالإشراف على تدبير الأمور بنفسه ، دون الإفراط في تفويض السلطة لغيره . وكان من واجبه أن يتحلى بصفات معينة، جسدية وعقلية وروحية، وأن يتوافر فيه أيضاً شرط خارجي : الانتساب إلى قبيلة النبي ، قريش . وكان عليه أن يتسلم الخلافة من غيره ، إما باختيار من أعيان الجماعة ، « أهل الحل والعقد » ، وإما بعهد من الخليفة السابق . وكان على الناس ، بعد توليه ، أن يقوموا بواجب الطاعة له ، ولا يسقط عنهم هذا الواجب إلا إذا كان الخليفة فاسقاً ، أو دان بأراء منحرفة ، أو كان على عاهات جسدية تحول بينه وبين قيامه بواجباته[٦] .

ما أن أعرب عن هذه العقيدة في السلطة حتى جاءت حركة التاريخ تتخطاها . ذلك ان انقسام السلطة بين الخليفة العباسي والأمير التركي كان قد أصبح أمراً نهائياً لا مرد له ، كما لم يكن من مرد لانتقال الحكم من بغداد إلى عواصم أخرى . فبعد تدمير بغداد على يد المغول في منتصف القرن الثالث عشر ، استمر الخليفة عائشاً ، لكن كالظل ، في بلاط سلاطين المماليك في مصر ، وكان عدد قليل فقط من الفقهاء على استعداد للاعتراف بما يدعيه من

حقوق وهو في هذا الوضع . وقد أدى انتقال السلطة هذا إلى تغيير في المؤسسات السياسية . فالدول الجديدة التي نشأت ، والتي كانت سلطنة المماليك في مصر أعلى نموذج لها ، قد اختلفت في تركيبها عن الخلافة . فالحكم فيها كان في قبضة زمرة عسكرية ، من أواسط آسيا أو من أصل تركي أو كردي أو قوقازي ، قوامها السلطان ومواليه ومحاسيبهم ، استولت على الحكم استيلاءً ، فكان همها الأول الاحتفاظ به ، فتفردت بمهمة الإشراف على الجيش وكافة الموظفين. وكانت الرابطة بين أفراد الفئة الحاكمة هي رابطة المصلحة المشتركة وتضامن اللغة الطبيعي وان دون صلة الرحم . أما في تدبير مصالح الدولة ، فكانت الشرائع كناية عن أوامر صادرة عن السلطان ، يسهر على تنفيذها بنفسه أو بواسطة حكامه ، ويستمدها من اعتبارات مصلحة الدولة . وهكذا كانت الدولة في جوهرها ملكاً . إلا أن ما كان يخفف من طابع هذا الملك الدنيوي ويضفي عليه مسحة خلقية اجلاله للإسلام والخليفة والعلماء . نعم ، لم يكن الخليفة – الظل ، بالواقع ، سوى موظف في بلاط السلطان ، لا حول له ولا قوة ؛ إلا أنه كان ضمانة للعقيدة السنية في وجه خطر الشيعة المتربص في أشكالها المتعددة ، كما كان قاعدة معنوية لشوكة السلطان . فالسلطان ، وقد تولى الحكم بالاستيلاء ، إنما كان ينصبه الخليفة رسمياً ، ثم يعترف أعيان الشعب به في حفلة البيعة . أما العلماء وما يمثلونه ، فكانوا يعاملون أيضاً باحترام على أنهم حراس الآداب والشرائع الإسلامية، واللغة والثقافة العربيتين المقترنتين بها . وكان السلطان يحمي ويكرم الشرائع التي كانوا يدرسونها ويفسرونها ، والقضاة الذين كانوا يطبقونها ، وان كان هو الذي يحدد ، إستناداً إلى الحق الممنوح للحاكم بموجب تلك الشرائع نفسها ، القضايا التي يحق للقضاة الفصل فيها . وكان أيضاً يرعى المدارس التي كانت تلقن الشرائع الإسلامية واللغة العربية ، وينتقي موظفي الدولة الدائمين من بين طلاب هذه المدارس ، مقوياً بذلك

طابع الحكم العربي . ولم يكن العلماء قضاة وأساتذة وموظفين فحسب ، بل كانوا مستشارين أيضاً ، ، يعهد إليهم بالمفاوضات الأجنبية ، كما كان لهم ضلع في سياسات القصر وثوراته . ومع أنهم كانوا على العموم طيعين للأمراء ، يتجنبون الإشتراك في الثورات ضد حكمهم ، فقد كانوا ، بمعنى ما ، زعماء الاتجاه الشعبي في مصر وسوريا ، المعادي للطبقة العسكرية التركية أو القوقازية[٧] .

أثارت هذه التقلبات مجدداً مسألة السلطة بكاملها . فما صحّ على الخلافة من أنها كانت واحدة ، مبدئياً على الأقل ، وعالمية ، قائمة على مساواة رسمية في الحقوق والواجبات بين جميع المؤمنين ، ومن ان صاحبها كان ، بادعائه الشخصي وباعتراف الجميع ، خليفة للنبي في وظيفته السياسية يمارسها وفقاً للشريعة ، لم يعد يصحّ على السلاطين الذين استولوا على سلطته فيما بعد . فقد كان حكمهم محصوراً في بقعة محدودة. ومع أن حدودها كانت قائمة بمقتضى الواقع فقط — إذ لم يكن هناك حدود تفصل حقوقياً بين دولة إسلامية وأخرى — ومع ان المماليك كانوا ، باحتفاظهم بالخليفة في بلاطهم ، يبررون مسبقاً ما قد يقومون به من فتوحات ، فإنه لم يكن بوسعهم ، ولا بوسع سواهم من حكام ذلك الزمان ، الادعاء بأنهم كانوا يحكمون الأمة جمعاء. ثم ان السلطة السياسية كانت في حوزة فريق عرقي واحد ، يعتمد في بقائه في الحكم على تعاون أبناء عرقه . نعم ، كان السلطان لا يتولى السلطة رسمياً ما لم ينصبه الخليفة ، إلا أنه لم يكن خافياً على أحد أن توليه الفعلي كان بالاستيلاء أو بالوراثة ، لا بالطريقة الشرعية المعتبرة لدى الفقهاء ، وهي الاختيار من قبل أهل الشورى أو من قبل الخليفة السابق. وكانت الشريعة وقضاتها يتمتعون كذلك بالإحترام ، إلا انه كان يقوم إلى جانب الشريعة الأحكام والمراسيم الصادرة عن السلطان ، يطبقها هو بنفسه أو بواسطة موظفيه وهم بحضرته في الديوان ، مما كان من شأنه أن يجعل من الشريعة مبدأ سلبياً لا غير ، أي أمراً على الحاكم أن لا يخالفه ، لا أمراً يوجه سلوكه . أما هدف السلطان

الايجابي ، فكان استمرار سلطته وتدعيمها وممارستها ، على ضوء العدل الطبيعي أو مصلحة الدولة ، لتنظيم طبقات المجتمع المختلفة .
هذه هي النظرة التي جاء يعبر عنها ويشرحها نوع جديد من المؤلفات السياسية المخصصة لإرشاد الحكام إرشاداً عملياً . وكانت أخطار من الخارج تتحدى الشريعة في الوقت نفسه . فمنذ القرن العاشر حدثت هجرات عديدة لقبائل عربية إلى الصحراء السورية ، وعبر سيناء إلى وادي النيل وشواطىء افريقيا الشمالية ، حملت معها إلى قلب العالم المتحضر عصبية القبيلة وتقاليد الجاهلية الوثنية .
بدا إذ ذاك أن الملك قد عاد إلى الوجود ، كما بدا أيضاً أن حكم الأتراك والقوقازيين كان ضرورياً للأمة . ذلك أنهم حموه من الأخطار الداخلية والخارجية ، وأعادوا للعقيدة السنية سيطرتها برد تحديات الشيعة الإسماعيلية . نعم ، كان من الصعب التوفيق بين نظام السلطنات وبين العقيدة السياسية في الخلافة ؛ إلا أنه تعذر أيضاً إدانة ذلك النظام كلياً . وعلى هذا ، أثيرت من جديد المسألة الأساسية للتفكير السياسي : بأي معنى يمكن القول أن للحكام الجدد الحق في حكم الجماعة الإسلامية ؟ فإذا كان ليس لهم هذا الحق ، فهل كانت الجماعة ، التي أنشأها النبي وعهد بها إلى خلفائه ، ما تزال قائمة ؟
حاول الماوردي ، يوم كانت السلطة في دور الانتقال ، أن يرد على هذا السؤال بالقول ان للخليفة أن يفوض سلطته في إقليم بعيد من أقاليم الامبراطورية إلى قائد عسكري (أمير) ، وفي وسطها إلى « وزير تفويض » ، وان هذا التفويض قد يتم اختياراً ، كما قد يتم اضطراراً في حالة الفتح أو في ظروف أخرى ، وبهذا يصان الأساس الشرعي والخلقي للحكم ، فيخرج « من الفساد إلى الصحة ومن الحظر إلى الإباحة »[٨] . لكن كان على الأمير ، مقابل ذلك، أن يعترف بوجوب الخلافة، ويظهر الطاعة والورع ، ويحافظ على الشريعة ويطبق أصولها المالية . وفضلا عن ذلك، فقد كان عليه ان

لا يحكم إلا نيابة عن الخليفة الذي يبقى محتفظاً بوظائفه السياسية والأدارية ، حتى لو لم يمارسها بنفسه .

إلا أنه أصبح من الصعب ، أكثر فأكثر ، القول بأن السلطان يستمد سلطته من الخليفة ، بعد أن اتضح أن السلطان هو الذي كان ، في واقع الأمر ، ينصب الخليفة ويخلعه . واننا نستدل على ذلك في أقوال للغزالي مبعثرة في تآليفه الموضوعة بعد قرنين . من ذلك أن المهم الواجب ، في نظر الغزالي ، هو أن يكون هناك « إمام مطاع » . أما مسألة من هو ذلك الإمام ، وكيف يتم اختياره ، فمسألة مهمة ، لكنها تأتي منطقياً في الدرجة الثانية من الأهمية . فالإمام واجب ، لأن نظام الدين واجب ، ولا يحصل نظام الدين إلا بنظام الدنيا الذي يكفل بقاء الحياة وسلامة قدر الحاجات من الكسوة والمسكن والأقوات وما أشبه .

واذ اقتضى لهذين النظامين نظاماً شرعياً ، باتت وظيفة الإمام الجوهرية دعم هذا النظام الشرعي . ولهذا لا بد أن يتوافر في الإمام شرطان : أن يكون حائزاً على أوصاف شخصية معينة ، وأن تتم توليته بعهد من غيره . والتولية تصدر ، بحسب النظرية التقليدية ، اما عن النبي أو عن الإمام السالف . أما الغزالي ، فقد أضاف طريقة ثالثة هي ما يسميه « بالتفويض من زجل ذي شوكة » . وهو يذهب إلى أبعد من ذلك ، فيقول بأنه من الممكن الاستغناء، عند الاقتضاء، عن الشروط المعتبرة في التولية ، فيولي الإمام نفسه ، إذا كان حائزاً على المؤهلات الضرورية؛وهوحتى لو كان مفتقراً إليها ، ولكنه كان مستعداً لاستفتاء العلماء في القيام بوظيفته ، فلا يجوز خلعه ، إلا إذا كان ذلك ممكناً من غير إثارة الفتنة . هذا القول يكشف عن مصدر تفكير الغزالي ، وهو أن « الضرورات تبيح المحظورات » . فالإمامة ، مهما كانت ، هي خير من « تشتيت الآراء » . إذ انه لو لم يكن من إمام ، لبطلت الأنكحة والأفعال الشرعية الأخرى ، وانعدمت الشريعة وانتفى بذلك وجود الأمة . ويصح هذا التعليل

على الحكم المدني أيضاً . فأي حاكم ، مهما كان مصدر سلطته ، خير من الفوضى . نعم ، على الإمام أن يحاول إقامة العدل الطبيعي بحيث لا يخالف الشريعة (وقد وضع الغزالي نفسه كتاباً في « نصيحة الملوك ») ؛ ولكن حتى لو لم يعدل ، فلا يجوز خلعه إذا كان في « منازعته إثارة الفتن » . [٩]

في تضاعيف هذا الرأي يكمن المبدأ القائل بأن السلطة السياسية ضرورة من ضرورات الحياة البشرية . لذلك ، وبمعنى من المعاني ، كانت كل سلطة من الله ، ويجب أن تطاع . إلا أنه من الضروري التمييز ، بالنسبة للشريعة ، بين الحكم الصالح والحكم الفاسد . فعلى الحاكم أن يعمل في نطاق الشريعة الإسلامية وأن يؤيدها . ولما كانت الشريعة تقتضي إماماً ، وجبت الإمامة . أما شخص الإمام ، فهو أمر ثانوي ، ويجوز الإستغناء عن الأوصاف التي يعتبرها الفقهاء ضرورية ، إذا كان التمسك بها يؤدي إلى إثارة الفتنة . كانت هذه النظرة كافية لسد حاجات الدول الجديدة ، فقبلت بها تلك الدول كأساس معنوي لسلطتها . وقد برزت ، بعد ثلاثة قرون ، نظرة مماثلة لها على لسان مدافع رسمي عن المماليك، هو بدر الدين ابن جمعه (١٢٤١ — ١٣٣٣). فقد قال بوجوب الحاكم وبأن لا عدل بدونه، فهو ظل الله على الأرض [١٠] ، وعلى الجماعة القبول به أياً كان . وهذا يصح في الإمام كما يصح في سائر الحكام . والإمام إما أن يختار إختياراً ، أو أن يفرض نفسه بشوكته الخاصة . وفي كلتا الحالتين ، يجب أن يطاع للحفاظ على ترابط المسلمين وتأمين وحدتهم . وإذا خلعه آخر ، فهذا يجب أيضاً أن يطاع : « نحن مع الفاتح » [١١] . ولما كانت الطاعة واجبة على كافة المسلمين ، وجبت أيضاً على الإمام نفسه . فإذا استولى ملك على بلد بالقوة ، فعلى الإمام أن يفوض الأمور إليه ، وأن يدعو المؤمنين إلى طاعته ، خوفاً من إنقسام الأمة وحلول الوهن فيها . إلا أن الرابطة بين الحاكم والمحكومين تبقى رابطة خلقية. فحق لهم عليه حراسة الدين الحنيف ،

والحفاظ على عباداته ، وتنفيذ الأحكام القضائية ، واستيفاء الأموال الشرعية ، وحماية الأوقاف ، وبكلمة واحدة ، العدل في مختلف أشكاله ؛ وحقٌ له عليهم ، طاعته إلا فيما يخالف الشريعة ، واسداء المشورة إليه ، وإظهار الاحترام له ، وإمداده بالمعونة في قيامه « بأوزار مصالح الأمة » (١٢) . وكان من واجب الامام أن يطيع الله كما يطيعه مأموروه. ولهذا كان عليه أن يستشير العلماء، حماة شريعة الله . أما إذا ظلم ، فلا يجوز خلعه كما يخلع المأمور ، خوفاً من « اضطراب الأمور » (١٣) .

من الواضح أن محور التفكير السياسي قد تحول عن مسألة مصدر السلطة إلى مسألة كيفية ممارستها ، وأن هذا التحول ، وإن كان من الممكن ردّه إلى التغيّر في ظروف الأمة ، قد يكون راجعاً ايضاً الى نمو ذلك النوع الجديد من التفكير الذي لمسنا أثره لدى الغزالي . ففي وقت باكر ، كانت الفلسفة الإغريقية قد تسللت إلى عقائد الإسلام ، أو قد يكون من الأدق القول بأنه ، بتوسع الأمة ، اعتنق الإسلام أناس كانوا مشبعين بالتفكير الإغريقي ، مما جعلهم يفكرون في الإسلام بمفاهيم الفلسفة الإغريقية . وهكذا نشأت عقيدة في الإمامة متأثرة بـ «جمهورية» افلاطون و «نواميسه» و « أخلاق » ارسطو (ليس من الثابت أن كتاب ارسطو « في السياسة» قد ترجم إلى العربية)، فحاول أصحابها، على ضوء نظرية عامة في الحكم والمجتمع ، أن يجيبوا على هذه الأسئلة : من هو الحاكم الشرعي للجماعة الإسلامية ، وماذا عليه أن يعمل ؟

انطلق الفلاسفة من العقيدة الإغريقية القائلة بأن هناك توافقاً جوهرياً بين الطبع البشري والمجتمع ، مما يجعل من المحال على الإنسان أن يبلغ غايته الطبيعية إلا وسط الجماعة، وبان الحياة الفاضلة هي حياة الفرد الذي يؤدي الوظيفة الخاصة به في الدولة الفاضلة . لذلك كانت الدولة ضرورة من ضرورات الطبيعة الإنسانية . والدولة الفضلى هي التي يحكمها الإنسان الأفضل . والإنسان الأفضل ليس هو

الحائز على الفضائل الخلقية التي يقتضيها حكم الآخرين فحسب ، بل هو الحائز أيضاً على الحكمة في معرفة ما هو الخير. وغاية الحاكم إنما هي أن يقيم العدل . والعدل هو العلاقة الصحيحة بين الطبقات التي تقوم كل منها بوظيفة ضرورية حسب طاقاتها الطبيعية .

كان من السهل التوفيق بين بعض هذه المبادىء وتعاليم الإسلام ، بينما لم يكن هذا التوفيق سهلاً بالنسبة للبعض الآخر . فالإنسان الكامل الذي يجب أن يتولى الحكم إنما هو ، في نظر الإغريق ، الفيلسوف ، أي ذلك الإنسان الذي تحققت طاقة المعرفة لديه تحققاً تاماً . أما في نظر المسلمين ، فمؤسس الجماعة وحاكمها الأول ومثالها الإنساني إنما هو النبي ، ذلك الإنسان الذي اصطفاه الله لإبلاغ أوامره . والشريعة ، في نظر الإسلام ، أساس المجتمع ، وهي إرادة الله . أما في نظر أفلاطون ، فالحاكم الكامل لا تقيده إلا الحقيقة ، الحقيقة التي يطلع عليها بعقله ؛ أما الشريعة فليست ضرورية إلا للمحكومين . وهي ، حتى في هذه الحالة ، ليست الا من نتاج عقل المشترع ، بينما هي في نظر ارسطو من نتاج الحكمة الإنسانية ، تلك الحكمة المتحررة من الشهوات تحرراً يعجز أي إنسان عن بلوغه بمفرده ، والمستهدفة خلق ملكات فاضلة في المواطن. فمن هو إذن أفضل الناس ، وحاكم أفضل مجتمع ؟ النبي أم الفيلسوف ؟ وهل الأمة الإسلامية أفضل المجتمعات ؟ أو بتعبير أقوى : هل النبوة واجبة ، وهل الشريعة المنزلة ضرورية لتحقيق طبيعة الإنسان؟هذهأسئلة كانت تفرض نفسها على الفلاسفة المسلمين ، الذين لم يكونوا فلاسفة فحسب ، بل مسلمين أيضاً . نعم ، كانوا قد ارتضوا بافلاطون وارسطو « معلمين للذين يعلمون » ؛ إلا أنهم كانوا أيضاً يؤمنون ، بمعنى من المعاني ، بأن محمداً نبي وبأن الشريعة إرادة الله . فلم يكن بإمكانهم حل هذه المعضلة إلا باستنباط تفسير للنبوة وللشريعة يرتاح اليه العقل الفلسفي. وهذا ما حاوله الفارابي (٨٧٠ — ٩٥٠) في كتابه « آراء أهل المدينة

الفاضلة » . إذ أعلن أن النبوة وظيفة من وظائف المخيلة . أما الفيلسوف ، فهو إنسان يملك عقلا قوياً وكاملا بلغ أعلى درجات المعرفة الميتافيزيقية باتصاله بالعقل الفعال الذي هو أحد الكائنات المنبثقة عن الله والقائمة بينه وبين الإنسان . وإذا كان للفيلسوف أيضاً مخيلة قوية وكاملة ، استطاعت هي أيضاً الاتصال المباشر بالعقل الفعال ، فتتمثل فيها المعقولات المنحدرة إليها من صورها غير المنظورة بشكل رموز على أعلى درجات الجمال والكمال ، كما استطاعت أن تتلقى معرفة الجزئيات الحاضرة والمقبلة والكائنات العليا . ان مثل هذا الإنسان يكون نبياً وفيلسوفاً معاً ، يعلّم ، كفيلسوف ، الخاصة التي بوسعها أن ترى الحقيقة كما هي ، ويعلم ، كنبي ، العامة التي تتأثر بأساليب الإقناع والخيال . ويكون له أيضاً وظيفة أخرى ، هي أن يسن الشرائع ، وأن يؤسس الدولة الفاضلة ويترأسها. والدولة الفاضلة هي التي يتعاون فيها الجميع على بلوغ الخير المشترك ، ويعرفون الجميع الخير ، إما مباشرة أو بالتمثيل والتصور ، وينتظمون بتراتب معين ، وفقاً لطبيعتهم وملكاتهم الخلقية المكتسبة طوعاً . ولا يستطيع أن ينشىء مثل هذه الدولة وأن يحكمها إلا من كان فيلسوفاً ونبياً معاً . إلا أنه من النادر أن تجتمع في شخص واحد جميع الصفات المطلوبة ، صفات العقلين العملي والنظري والمخيلة . فإن لم تتوفر كلها معاً ، كفى أن يكون للحاكم صفات العقل دون المخيلة ، أو بتعبير آخر ، أن يكون فيلسوفاً لا نبياً ، أو أن توزع السلطة بين عدد من الأشخاص ، أو أن يرعى الشرائع الصادرة عن مؤسس الدولة حكام ليس بإمكانهم إصدارها بأنفسهم ، إلا أنهم يعرفونها وبوسعهم تفسيرها . هؤلاء هم الخلفاء . إن الأمر الجوهري هو أن تكون معرفة الخير حاصلة في مكان ما من « المدينة » وفي العنصر الحاكم فيها . أما إذا كانت هذه المعرفة مفقودة ، كانت المدينة غير فاضلة ، بل جاهلة أو ضالة في آرائها ، وكانت لعناصرها المختلفة مصالح متضاربة ، ولم يكن لها خير

مشترك يوحدها ، بل كان ما يربط فيما بينها شيء آخر ، هو الغلبة ، أو العقد ، أو نوع من التجانس الطبيعي ، كوحدة العرق أو الطبائع أو اللغة .

لم تعد النبوة ، في نظر الفارابي ، هبة مجانية من الله ، بل حالة إنسانية طبيعية. وهي حالة من حالات المخيلة لا من حالات العقل، فلا توصلنا إلى إدراك معرفة عامة تعجز الفلسفة عن بلوغها . وهكذا فإن وظيفة النبي وظيفة عملية ، لا بل سياسية ، أكثر مما هي نظرية ، تنحصر في تأسيس الدولة الفاضلة وحكمها. فحتى محمد نفسه لم ينفرد ، في نظر الفارابي ، بهذه الوظيفة. اذ لما كانت جميع الديانات الصحيحة تعبيراً رمزياً عن الحقيقة الواحدة، كان بالامكان أن يكون هناك أمم ومدن فاضلة رغم اختلاف الأديان ، لأن هذه الأديان إنما تبتغي جميعها السعادة الواحدة وتسعى نحو أغراض واحدة » (١٤) . لقد عدل الفلاسفة فيما بعد بعض هذه الآراء . فابن سينا (٩٨٠ — ١٥٣٧) مثلا ، على ادعائه بأن الإشراق النبوي حالة طبيعية ، لم يعتبر هذه الحالة خاصة بالمخيلة وحدها ، بل نسبها إلى العقل أيضاً ، لا بل رأى فيها بالحقيقة أعلى حالات العقل البشري ، مهمتها الجوهرية سن الشرائع التي يجب على جميع البشر التقيد بها . أما محتوى الشريعة الإلهية ، فقد اعتبره إبن سينا ، مبدئياً ، في متناول العقل البشري بدون معونة إلهية ، قائلا إن لم يكن هناك من نبي ، فمن الممكن أن ينشأ في المجتمع نظام شرائعي صالح بطرق أخرى . لكن هذه النظرة لم تلق قبولاً لدى المحافظين من السنة أكثر مما لقيت نظرة الفارابي. ذلك لأن الفيلسوفين حاولا عقلنة عملية الوحي ، أي تحويل العلاقة البشرية بين المشيئة الإلهية والإرادة البشرية إلى مجرد علاقة بين عقول نظرية . ولما اشتدت المقاومة السنية لهذه الآراء ، غدت دراسة أقوال الفلاسفة هامشية ، إن لم نقل مشبوهة ، مع أن نفراً من العلماء استمروا عليها ، كما بقيت تعاليم ابن سينا سائدة في المدارس الشيعية في الشرق . غير

ان الحركات الفكرية لا تخمد من غير أن تترك وراءها أثراً . وهكذا بقي العنصر الفلسفي عالقاً بالتفكير الإسلامي اللاحق. فقد قال الفلاسفة ان الحكام يجب أن يحاسبوا على أساس نواياهم لا على أساس شرعية ولايتهم ، وان الأمة تستمد وحدتها من خيرها المشترك . فقبل بهذا فقهاء العصر اللاحق ، على رفضهم آراء الفلاسفة العامة . ويتجلى معظم ذلك في رسالة ابن تيمية في « السياسة الشرعية » . فقد كان هذا المؤلف (١٢٦٣ – ١٣٢٨) من أتباع المذهب الحنبلي في الكلام والفقه، ذلك المذهب الذي كان، على الرغم من معارضته الشديدة لجميع المحاولات الرامية إلى إرجاع مبادىء الإسلام إلى نتاج العقل البشري ، مرناً جداً في تطبيق تلك المبادىء على قضايا الحياة الاجتماعية . وقد واجهت إبن تيمية قضية نظامي الحكم : حكم الخلفاء المثالي الذي لم يكن قائماً آنذاك ، وحكم السلاطين من المماليك القائم في زمانه ، والذي كان هو أحد موظفيه . كما واجهته قضية نظامي الشرائع : نظام الشريعة الاسلامية حيث باب الاجتهاد كان قد أقفل عملياً ، ونظام قواعد التصرف بمقتضى الحال والعدل الطبيعي ، وهي قواعد كان الحكم يلتزمها ويطبقها . وقد حل ابن تيمية هذه القضية المزدوجة باستنباط نظرة جديدة في شرعية الحكم ووحدة الأمة وتنظيم الشريعة .

جعل ابن تيمية من قوة الإكراه جوهر الحكم . اذ لا غنى للبشر عنها للعيش معاً وللحؤول دون تفكك عرى التضامن بينهم بفعل الأنانية الطبيعية . ولما كانت قوة الإكراه هذه ضرورة من ضرورات المجتمع ، فإنها تنشأ بفعل عملية إستيلاء طبيعية يضفي عليها عقد التشارك طابع الشرعية . وللحاكم ، كحاكم ، أن يفرض واجب الطاعة على رعاياه . إذ أن الحاكم ، ولو كان ظالماً ، لخير من الفتنة وانحلال المجتمع : «أدوا إليهم حقهم واسألوا الله حقكم»[١٥] . بيد أن هناك فرقاً بين الحكم العادل والحكم الظالم ، يعود أصلا إلى الغاية الجوهرية من حياة الإنسان التي هي الخضوع لمشيئة

الله . فوظيفة الحاكم هي أن يفرض على الجميع شرائع عادلة مستمدة من أوامر الله ومستهدفة خير الجماعة الروحي والمادي . وعلى هذا ، كان حكم محمد والخلفاء الأوائل الذي أقامه الله حكماً عادلا . لكن الخلافة قد تجزأت إلى « ممالك » ، فأصبح الملوك كالخلفاء ، لهم الحق في أن يطاعوا ، لكن عليهم أن يطيعوا الله وأن يقيموا حكماً عادلا . وينتج عن هذا لزاماً أن كل الحكام الذين نهجوا هذا النهج كانوا حكاماً شرعيين ، وانه يمكن أن يكون هناك أكثر من حاكم واحد ، لا بل أكثر من إمام واحد ، دون أن يؤدي ذلك إلى هلاك الأمة . فوحدة الأمة إنما هي وحدة العقول والقلوب لا وحدة الأشكال السياسية . والمسلمون إنما يشتركون في العقيدة واللغة والشريعة والهدف ، فيجب تقدير جميع هذه العناصر المشتركة وتعزيزها . وعلى المسلمين أن يعيشوا معاً بروح التساهل المتبادل ، لكن إزاء الفوارق في المذاهب لا إزاء الفوارق في قواعد الإيمان الأساسية . لقد أفتى ابن تيمية بعدة فتاوى في شرعية الحرب ضد أصحاب البدع أمثال الدروز والنصيرية . وكان له شبهات في النصارى واليهود الذين رأى فيهم خطراً فكرياً وسياسياً على حد سواء . وزعم أن على المسلمين أن يوحدوا لغتهم ، بقدر الإمكان ، باستعمال اللغة العربية ، وذلك ، لا في شؤون العقائد والعبادات فحسب ، بل في جميع أغراض الحياة اليومية أيضاً ، وأن يخصوا الأمة بمجموعها بولائهم الاجتماعي الأخير ، دون اعتبار الملة أو الدولة ، وأن يحاولوا قبل كل شيء أن يرتفعوا بتقواهم من صعيد الخضوع الخارجي للشريعة إلى محبتها وخدمة الله دون سواه . لكن ذلك يقتضي النصح المتبادل والتعاون فيما بين المؤمنين ، وبين الحكام والمحكومين ، وفيما بين مختلف الطبقات والفئات في الأمة . وعلى الحاكم أن يستشير الجماعة ، من العلماء وقادة الرأي ، أولئك المؤهلين لإبداء رأي ذي قيمة في القضايا المطروحة أمامهم .

إن المبدأ المنظم للأمة هو الشريعة . لذلك يجب أن تفي الشريعة بجميع أغراض الحياة والحكم . وهذا يعني أنه ينبغي تجنب موقفين متطرفين : موقف الفقهاء المتزمتين القائلين بأن على الحاكم أن يسترشد بالشريعة وحدها ، مع أنها كانت قد اتخذت ، في ذلك الحين شكلا متحجراً ؛ وموقف الحكام المدعين حق التقرير على ضوء الظروف ، والمعتبرين الشريعة مبدأ سلبياً لا غير ، من شأنه فقط أن يعين الحدود التي لا يجوز تخطيها . بين هذين الموقفين وقف ابن تيمية موقفاً وسطاً ، فقال إن مفهوم الشريعة يجب أن يتسع كي يشمل جميع الأفعال المترتبة حتماً على وظيفة الحاكم ، وصلاحية التقدير التي بدونها لا يستطيع الحاكم البقاء في الحكم ولا رعاية خير الأمة . بذلك تعود الشريعة إلى احتلال مركزها السابق كمبدأ موجه للحكم وللأمة . وتوخياً لهذه الغاية ، دفع ابن تيمية بالمفهوم الحقوقي « للمصلحة العامة » في اتجاه جديد . لقد اعتبرت جميع المذاهب الفقهية السنية الحكم العقلي بالقياس عنصراً من عناصر التأويل الشرعي الضروري . إلا أن كلا منها رأى ضرورياً أيضاً إضافة عنصر آخر لتوجيه هذه العملية (لدى الاختيار بين قياسين متعادلين مثلا) أو لاكمالها ضمن حدود معينة ، كعنصر المصلحة العامة : فلما كان ما يبتغيه الله بشرائعه إنما هو الخير العام ، توجب أن تكون المصلحة العامة معياراً لتفضيل تفسير معين دون بقية التفسيرات الأخرى .

على أن ابن تيمية لم يطبق ، كغيره من الفقهاء ، هذا المبدأ في دائرة العبادات ، إذ ليس لدينا من وسيلة لمعرفة مقاصد الله فيها ، لكنه رأى واجب تطبيقه في دائرة المعاملات . فكل ما يؤول إلى خير البشر ، دون أن يكون منهياً عنه بنص صريح ، إنما هو ليس بجائز فحسب ، بل واجب أيضاً على سبيل الاستلزام . ولا يمكن لمهمة الاجتهاد الرامية إلى تقرير ما يؤول إلى خير البشر ، أن تنتهي . فقد يكون إجماع صحابة النبي معصوماً عن الخطأ لما كانوا عليه من

الأمانة لأقواله وأفعاله ؛ أما إجماع الفقهاء اللاحقين ، فمن غير الممكن أن يكون معصوماً .

من السهل أن يعتبر هذا القول مجرد تبرير للحالة الراهنة . إلا انه كان بالواقع ينطوي ، لدى ابن تيمية ، على شيء آخر أيضاً . نعم ، لقد ضمنت عقيدته شرعية حكم المماليك ، إلا أنها الطوت ، في الوقت نفسه ، على ما يجب أن يتقيد به من قواعد . فالحكم الصالح ، في نظره ، يتوقف على تحالف بين الأمراء ، وهم الزعماء السياسيون والعسكريون ، وبين العلماء ، وهم شرّاح الشريعة . إن إعلان هذه النظرية في دولة المماليك ، حيث كان الأمراء قوقازيين أو أتراكاً ، بينما كان العلماء ينتمون خصوصاً إلى اللغة والثقافة العربيتين ، كان بمثابة دعوة إلى عدم حصر الحكم في يد الأجانب دون سواهم . لكن ابن تيمية لم يكن يقصد دولة المماليك وحدها ، بل كان يفكر على نطاق أوسع ، معتبراً أن الحكم في أي دولة إسلامية يجب أن لا يحصر في يد أي فئة خاصة ، إذ يجب أن يكون لمتطلبات العدل والوحدة الأسبقية على متطلبات أي روابط طبيعية ، كالصداقة أو العصبية القبلية أو أوصر الرحم . وفي ذلك يقول ابن تيمية : « فيجب على كل من ولي شيئاً من أمر المسلمين ... أن يستعمل فيما تحت يده في كل موضع أصلح من يقدر عليه ... فإن عدل عن الأحق الأصلح إلى غيره ، لأجل قرابة بينهما ، أو ولاء عتاقة أو صداقة ، أو موافقة في بلد أو مذهب أو طريقة أو جنس كالعربية والفارسية والتركية والرومية ، أو لرشوة يأخذها منه من مال أو منفعة أو غير ذلك من الأسباب ، أو لضغن في قلبه على الأحق ، أو عداوة بينهما ، فقد خان الله ورسوله والمؤمنين » .[١٦] ثم يقول : « وكل ما خرج عن دعوة الاسلام والقرآن ، من نسب أو بلد أو جنس أو مذهب أو طريقة ، فهو من عزاء الجاهلية »[١٧] .

كانت أباطيل الوثنية وأخطار العصبية أكثر من مجرد أفكار نظرية لدى الذين كتبوا في زمن اشتد فيه ضغط البدو على الأراضي

الحضرية . فعقائد ابن تيمية كانت تشكل ، ضمناً ، احتجاجاً على الفوضى والعقائد الوثنية لدى البدوي العربي الذي لم يعرف قط الإسلام على حقيقته ، ولدى الجنود الأتراك أيضاً . من هنا ذلك الخط الفاصل الذي رسمه مجدداً للتمييز بين الجاهلية والإسلام ، بين العصبية والتضامن الديني . وقد بقيت هذه المفارقات قائمة لدى مفكر آخر ، أتى بعده بقليل ، ومر بخبرة مماثلة ، إلا أنه كان على اقتناع أشد بتعقّد الطرق التي يمكن بها الجمع بين النقيضين .

كان ابن خلدون (١٣٣٣ – ١٤٠٦) متنبهاً ، كابن تيمية ، إلى تحدي البدو للحياة الحضرية والمتمدنة . فهو يقول انهم ، إذا تغلبوا على الأوطان أسرع إليها الخراب ، إذ طبيعتهم منافية للعمران ، ولا تعنيهم الشريعة والقوانين ، وهم يتنافسون على الرئاسة لأنهم أصعب الأمم انقياداً بعضهم لبعض إلا إذا سهل الدين انقيادهم واجتماعهم[١٨].

غير أن ابن خلدون كان يعتقد أيضاً أن لهم دوراً آخر يقومون به . فهم ، إذ يهدمون العمران يبنون الدول . وقد شغلته أيضاً مسألة أخرى ، ربما تفرد بها بين مفكري الإسلام ، هي مسألة كيفية الاستيلاء على الحكم والاحتفاظ به ، والتغييرات التي تطرأ عليه ، وثمرة الحكم الصالح التي هي العمران أو حياة المدن . فهو يعترف كل الاعتراف بالدور الجوهري الذي يلعبه الخير العام والشريعة الالهية في الحفاظ على استقرار الدول وازدهارها ؛ إلا أنه يعتقد بضرورة عنصر آخر لنشوء الدول ، هو عنصر التضامن الطبيعي ، القائم على أواصر الدم أو على شيء مماثل لها ، والمستهدف استلام الحكم ؛ وهو ما يسميه بالعصبية ، التي هي أقوى لدى البدو منها في أي مجتمع بشري آخر . فالعصبية ، كفكرة مجردة ، قد تكون النقيض لمفهوم الخير العام المستمد من الشريعة المنزلة . لكن ابن خلدون كان يرى أن لا إمكانية لنشوء الدول المستقرة ما لم يتضافر الخير العام والشريعة مع العصبية بشكل من الأشكال ، وأن هذا التضافر قد يتم على مختلف الوجوه . وعلى هذا ، أقام سلماً لانواع

السلطة ، يتدرج من « الملك الطبيعي » القائم على العصبية والمستهدف خير الحاكم ، مروراً « بالملك السياسي » المسترشد بالنظر العقلي والمعتمد مبادىء العدل الطبيعي لتحقيق خير الحاكم أو خير المحكومين ، ثم ينتهي بالدولة القائمة على مبدأ الشريعة الإلهية المنزلة المستهدف تأمين المصالح الآخروية والدنيوية معاً [١٩] . وهذا النوع الأخير هو أعلى ما يمكن تحقيقه من أنواع الدولة ، ما دامت « مدنية الحكماء الفاضلة نادرة أو بعيدة الوقوع » [٢٠] .

يبين ابن خلدون أن هذه الأنواع مترابطة نشوئياً ومنطقياً على حد سواء . فالواحد منها ينزع إلى النشوء عن الآخر بتعاقب منتظم . فالسلطة الملكية تبرز إلى الوجود ، بادىء الأمر ، بحكم الضرورة : إذ على الناس أن يتعاونوا ليعيشوا ، ولا يمكنهم التعاون إلا إذا كبتوا ميولهم الأنانية . وهي تنشأ ، بطبيعة الحال ، على يد فئة وحدّتها العصبية ، أي « التضافر واستماتة كل واحد دون صاحبه » [٢١] . ولما كان للبدو عصبية من نوع خاص ، وكان لهم من الصلابة والشجاعة ما ليس لسكان المدن عادة ، فقد كانوا الأساس والمعين للعمران والمدن . ولكن ، ما أن تقوم الدولة ، حتى يفقد جمهور الشعب العصبية التي بها قامت الدولة ، ويحل محلها ، كقاعدة لسلطة الحاكم ، شيئان آخران : الأول « قوة الاقتداء التي تجعل المغلوب مولعاً أبداً بالاقتداء بالغالب (لأن النفس أبداً تعتقد الكمال في من غلبها وانقادت إليه » [٢٢] ، أو « التكاسل الحاصل في النفوس إذا ملك عليها أمرها وصارت بالاستعباد آلة لسواها وعالة عليهم » [٢٣] . والثاني ، قيام فريق جديد من المرتزقة أو الموالي يتسنى للحاكم الاعتماد عليهم ، لما ينشأ فيما بينهم من عصبية خاصة تمكن الحاكم من الاستغناء عن العصبية التي كانت قد حملته إلى الحكم أصلاً . ثم يلي ذلك عهد من الحكم المطلق ، يكون الحاكم فيه لا يزال متمتعاً بسلطة كاملة ورأي مستقل ، فيزدهر العمران ، لأن الحياة المدنية والازدهار الناجم عن توزيع العمل بحاجة إلى سلطان سياسي قوي .

لكن مع الاكتفاء يدب الانحلال، فيفقد الحاكم استقلاله في الرأي ويحل الوهن في عصبية الموالي والجنود (وهي لم تكن قط بقوة رابطة الدم) ، ويؤدي التبذير إلى زيادة الضرائب . وقد تنقسم الأسرة المالكة على نفسها ، أو تخسر الدولة أقاليمها الخارجية . نعم ، قد يستمر العمران المدني زمناً بعد أفول السلطة الملكية ، بفضل عصبية سكان المدن وسلطان عائلاتها ، إلا أنه لا يلبث أن يزول في آخر الأمر ، فتتسلّم السلطة أسرة حاكمة جديدة تستمد قوتها من فريق جديد .

هذه هي « أعمار الدول » أو المجرى الطبيعي لحياة الأسر المالكة [٢٤] . لكنه من الممكن وقف هذا المجرى في أي وقت من الأوقات بإدخال عامل آخر فيه ، هو الشريعة الدينية التي أتى بها الأنبياء . إن هذا العامل لا يستطيع بحد ذاته أن ينشىء الدولة ، إلا أن من شأنه أن يقويها إذا ما أضيف إلى عصبية موجودة من قبل ، إذ يمدها بالقوة الضرورية لتأسيس دولة مستقرة وثابتة. فالعرب، مثلاً، « ما عظم ملكهم وقوي سلطانهم » إلا بعد « أن قيد لهم الدين أمر السياسة بالشريعة وأحكامها ». [٢٥] كذلك فإنه من الممكن ، في العهود المتأخرة من مجرى الحياة الطبيعي ، إذ تضعف العصبية الأولى وتضعف معها الرابطة بين الحاكم والمحكومين ، أن ينشىء الدين صلة وحدة جديدة ، وأن يبني قاعدة جديدة للفضائل التي بها تدوم الدول .

إن أمر الفضيلة السياسية والاستقرار والعمران مرتبط بعضه ببعض ، ومرتكز إلى علاقة معينة قائمة ليس بين عناصر المجتمع المختلفة فحسب ، بل بين عناصر النفس البشرية المختلفة أيضاً . لذلك يجب أن لا نقمع الميول والصلات الطبيعية ، بل علينا أن نوجهها بالتبصر العقلي والديني . ان هذا التجانس قائم في جميع الدول التي تدوم ؛ لكن هذا لا يعني أن جميعها متساوية في الفضيلة. إن السلم الخلقي واضح في ذهن ابن خلدون . فالدولة المهتدية

بالشريعة المنزلة هي لا شك على أرفع المراتب . لكن الخلافة ليست « من عقائد الإيمان » ، إنما هي ، على الحد الأقصى ، شأن من شؤون المصلحة العامة والتنظيم الاجتماعي [٢٦] . لقد وجدت لحماية الدين وتولي القيادة السياسية . وأي ملك يقوم بهذين الأمرين له مثل ما لها من السلطة . وهي ، كالملك ، قائمة على آصرة الدم الطبيعية ، آصرة نسب قريش [٢٧] . وهي قابلة للتغيّر ، لا بل انها ، بالواقع ، قد زالت . إن عصبية العرب ، التي أنشأت أولا الدولة الأموية ثم الدولة العباسية ، أدت مع الزمن إلى إنشاء ملك كانت غايته مصلحة الإسلام في بادىء الأمر ، ثم أصبحت فيما بعد المصلحة الذاتية . وهذا الملك أدى بدوره إلى تلاشي العصبية العربية [٢٨] . ورأى ابن خلدون أيضاً أن الخلافة إنما كانت في حقيقتها من نتاج العهد العربي للإسلام ، وان نشوء أنواع أخرى من العصبية قد أدى إلى أنواع أخرى من الملك ، وانه لا بد أن تكون السلطة السياسية في يد الذين تجمعهم العصبية السائدة ، لأنهم هم وحدهم قادرون على القيام بوظائف الحكم . ولما كانت العصبية الجديدة تركية في القسم الشرقي من العالم الإسلامي وبربرية في غربه ، وكان العلماء من أصل عربي بنوع خاص ، فليس بإمكانهم أن يشتركوا في عملية الحكم [٢٩] .

الفصل الثاني
الامبراطورية العثمانية

الدولة الاسلامية[1]، في نظر ابن خلدون ، ككل الدول المستقرة الفاضلة ، مزيج من « الملك والشريعة » . وإن صح هذا في سلطنات زمانه ، فهو يصح أيضاً في الامبراطورية العثمانية التي كانت ، بمعنى من المعاني ، وريثة التطور الاسلامي السياسي بمجموعه . فقد كانت ، قبل كل شيء ، ملكية عائلية بولائها المقتصر على شخص ، أو بالأحرى على مجموعة من الأشخاص ، أي على أسرة . إن أحداً لم يقل بعدم شرعية خلع السلطان حين يعتبره ويعلنه حراس الشريعة غير أهل للحكم ، لكن الذين كانوا يحملون لواء العصيان لم ينكروا قط على آل عثمان ، إلا في حالات شاذة نادرة ، حقهم في الحكم . كانت دعامة هذا الحق فئة عسكرية تشدّ فيما بينها وتشحذ ولاءها عصبية طبيعية أو ما يعادلها . إلا أن كيان هذه الفئة قد تغير (كما لا بد لمثل هذه الفئات من أن تتغير وفقاً لنظرية ابن خلدون) ، بعد أن استوت الأسرة الحاكمة ثابتة على عرشها . كانت في الأصل مؤلفة من أتراك أحرار المولد ومن مسلمين متحدرين من سلالات أخرى استتركوا . وكان هؤلاء ، في البدء ، خيالة السلاطين الأول وعلى يدهم تمت فتوحاتهم . لكنهم ، مع توسع الامبراطورية ، اتخذوا لأنفسهم مركز الطبقة المهيمنة ، بعد أن منح السلطان زعماءهم حق استيفاء الخراج من أقاليم معينة والاحتفاظ به لقاء الخدمة العسكرية . وهكذا تحوّلوا من محاربين إلى ملاكين . لقد كان هناك ، في البدء ، وبقي مبدئياً فيما بعد ،

تمييز حاد بين « العسكر » و « الرعايا »، أي بين الفئة العسكرية التي كانت منها تملأ مراكز الحكام ، وبين أفراد الرعية الذين كانوا ، مسلمين أو مسيحيين ، يدفعون المكوس وهم محرومون من الاشتراك الفعلي في الحكم . بيد أن هذا التمييز أخذ يتضاءل مع الزمن . فالخيالة الاقطاعية تلاشت كقوة عسكرية . وإذ كانت الاقطاعات تنهار دون أن يخلف أصحابها أحد ، اكتسب ملتزمو الأراضي حق استيفاء الخراج عوضاً عنهم ، وغدوا بدورهم طبقة وراثية من الملاكين ، وان على نفوذ أضعف . وعلى أنقاض الخيالة التركية الحرة ، قامت ،في القرنين الخامس عشر والسادس عشر ، طبقة عسكرية جديدة ، مؤلفة من فيالق العبيد التي كانت جزءاً من الجيش منذ أقدم الأزمان . إن هؤلاء العبيد ، المتحدرين من أصل بلقاني ، مسيحي أو قوقازي ، كانوا قد وقعوا في حوزة الأتراك ، إما بالمشترى أو بالتجنيد الدوري . ثم أخذوا يتدربون في المدارس العسكرية ومدارس القصر ويتخرجون منها ، حسب مؤهلاتهم ، جنوداً في الانكشارية أو في فيالق أخرى ، أو خداماً في القصر ، أو موظفين كباراً في حكومة السلطان . وكانت هذه النخبة من العبيد ، في أيام عزها ، منعتقة من أواصر القرابة الدموية ، إذ كانت قد فقدت روابطها الأصلية بالانخراط في الجندية أو باعتناق الاسلام أو بالتربية ، ولم يكن بوسعها اكتساب روابط جديدة ، لأن العبيد لم يكن يؤذن لهم بالزواج ما داموا جنوداً ، وإذا تزوجوا ، لم يكن لأولادهم الحق في أن ينخرطوا في سلك الجندية . إنما كانت قد نمت فيهم ، عوضاً عن العصبية الطبيعية ، عصبية جديدة ، هي روح الجماعة المهنية مع ولائها لعرش السلطان .

إلا أن الولاء الديني كان يدعم ، منذ البدء ، الولاء الناشيء عن الأواصر الدموية أو الروابط المهنية . فقد برزت الامبراطورية إلى حيز الوجود كدولة محاربة تخوض غمار الجهاد على الحدود البيزنطية . وقد تمت فتوحاتها الأولى على حساب الامبراطورية المسيحية . نعم ،

لم يكن الدين المحرك الوحيد لسياستها الخارجية ، إذ انها تحالفت كما تحاربت مع دول مسيحية ؛ إلا أن الصراع مع المسيحية هو ما حرك لنجدتها أولئك المتطوعين من الشعوب الاسلامية الأخرى الذين ذابوا مع الزمن، في جسم الفئة العسكرية التركية . وكان دين السلاطين وجنودهم في البدء مشوباً بتصوف الحروفيين والبكتاصيين المنحرف الذي استمر يطبع اسلام عامة الشعب التركي بطابعه الخاص . لكن تمسك هؤلاء بالسنة برز بروزاً أشد ، بعد أن اتسعت الامبراطورية، وخاصة بعد أن استولت على مراكز الدين السني في مصر وسوريا ، وجابهها عداء الشيعة المتمركزين في دولة الصفويين في بلاد فارس. لكن تمسكها هذا إنما كان بالسنة كما وصلت إليها نتيجة لتطور الأمة الطويل بكامله ، ولم يكن ، بأي معنى من المعاني ، محاولة للعودة بالدين إلى بساطته الأولى على عهد الخلفاء الأولين . وكانت الدولة ترعى المدارس الخاصة بتلقين العقائد السنية ، وتنشىء مدارس جديدة في اسطنبول ، كما كانت تختار عدداً وافراً من الموظفين من بين المتخرجين منها . وكانت ، إذ تراقب الطرق الصوفية ، تشملها أيضاً بحمايتها ، فتمد قادتها بمعونة مالية ، وتحيط أقطابها الروحيين بإجلال خاص . فقد بقي قبر جلال الدين الرومي في قونيا محجاً للزائرين ، وأقيم لابن العربي في دمشق قبر رائع . إنما يجب القول هنا بأن عقائد المذاهب الرسمية وعقائد الصوفية كانت قد تصالحت في ذلك الحين ، بالرغم من الفروقات بينها ، وان عدداً من العلماء كانوا ينتسبون إذ ذاك إلى بعض هذه الطرق .

ومع أن السلطان كان ، على غرار امبراطور المغول في الهند ، أعظم حكام السنة والمدافع عنها ضد شاه الفرس ، فلم تقم أية محاولة (حتى أواخر القرن الثامن عشر) ترمي إلى اعتباره خليفة بالمعنى الذي عرف به خلفاء محمد المباشرين . فالعلامة سيد مرتضى الزابدي (١٧٣٢ — ١٨٩١) ، الذي وضع شرحه لكتاب الغزالي « إحياء علوم الدين » في أواخر القرن الثامن عشر ، لم يكن يشك

قط ، وإن ساوره شيء من الأسف ، في أن الخلافة قد زالت من الوجود . فهو يقول إن الخلافة إنما تنال بالاستحقاق ، أما السلطنة فبالقوة . وإذا كان للخليفة ، فضلاً عن الاستحقاق ، قوة وعصبية تدعمانه ، كان له أن يحكم ، وإلا وجب أن يحكم السلاطين والأمراء باسمه . والواقع أن الخلافة لم تستمر ، بعد فتح المغول لبغداد، إلا بالاسم ، ثم « احتل أصحاب السلطان الأرض واختفى اسم الخلافة » .
وقد أضاف الزابدي ، بعد إيراد قول الغزالي « ان السلطة الآن إنما تتبع القوة » ، بقوله : «والعصبية أيضاً » ، منوهاً بأن الحال كانت هكذا حتى قبل زمن الغزالي ، بل هكذا كانت منذ الأزل ، وفقاً لما ذهب إليه ابن خلدون في « مقدمته » . ثم تمثل الزابدي على ذلك بفوز معاوية على علي[٢] .

ومع أن السلطان لم يكن خليفة ، فإن الزابدي لم يلمح ولو تلميحاً إلى أنه ليس على المسلمين واجب الولاء والاخلاص الديني له . نعم ، لم يكن حقه في الحكم متحدراً بالتسلسل من خلافة الرسول ، إلا أنه كان مرتكزاً إلى الحق الإلهي الذي يملكه أولئك الذين برهنوا عن شوكتهم الفعلية واستخدموها لرعاية مصالح الاسلام . فقد كان السلطان يدافع عن التخوم ضد النصارى والشيعة ، ويحمي الأماكن المقدسة ، وينظم الحج بعناية ، ويجل الشريعة وحراسها ، ويخضع في جميع أعماله وأحكامه خضوعاً مبدئياً للشريعة . وكان المذهب الحنفي ، من بين مذاهب الشرع الرئيسية الأربعة المقبولة ، المذهب الوحيد المعترف به رسمياً من جانب الدولة . وكان المفتي الأكبر للمذهب الحنفي ، شيخ الاسلام ، رئيساً للجهاز الديني ، وكان له ، بهذه الصفة ، الحق في الاعتراض على أعمال الحكومة المخالفة للشرع . نعم ، كان السلاطين ، في الواقع ، يسنون القوانين بالفرمانات ، غير أن مجموعة قوانينهم كانت تعتبر ، مبدئياً ، إما واقعة ضمن نطاق الشريعة أو سليمة في نظرها . وكان السلطان يصدرها ، لا بحكم سلطته السياسية المستقلة ، بل بحكم صلاحية

الاجتهاد التي أسندتها الشريعة للحاكم المدني . لكن من الأكيد أن سلطة الرقابة لم تكن كلها من جانب واحد . فقد وضع أكبر الفقهاء العثمانيين هذه القاعدة : على قضاة الشريعة أن يذعنوا لتوجيهات السلطان في قضاء العدل[٣] .

ومع أنه كان للسلطان ولكبير وزرائه وحكامه في الولايات دواوينهم لقضاء العدل ، فالقضاة الوحيدون المعترف بهم رسمياً إنما كانوا قضاة الشرع . وبالواقع ، كان العثمانيون أول من أعطى المحاكم الشرعية شكلها النظامي ، وأخضع موظفيها لتنظيم رسمي . فالقضاة الذين يقضون بالشرع ، والمفتون الذين يفسرونه ، والأساتذة الذين يدرسونه في المدارس ، وحتى موظفو الجوامع ، كانوا كلهم منتظمين في هيئة رسمية لها رتبها المعروفة ونظامها التدرجي .

وكانت هذه الهيئة تشكل بالفعل جزءاً جوهرياً من جهاز الحكم ، إلى جانب الهيئتين العسكرية والادارية . وكان أفرادها يقومون بالواقع بدور ضروري ، كصلة معنوية ، وإلى حد ما ، كصلة إدارية ، بين السلطان ورعاياه ، خاصة في الولايات الاسلامية العربية . فبواسطتهم كان السلطان يعلن أعماله وأحكامه على الشعب ، كما كان بواسطتهم وحدهم يؤثر في « الرأي العام » المسلم . إلا أن هؤلاء كانوا ، هم بدورهم ، الناطقين باسم الرأي العام ، لا يبلغون السلطان شكاوى مختلف فئات الأهالي فحسب ، بل يسمعونه أيضاً صوت ضمير أهل السنة والجماعة . وكانوا يشتركون في النشاط السياسي في العاصمة وفي عواصم الولايات ، كأن يفتوا مثلاً بما يبرر خلع الحكام ، إلا أنهم لم يكونوا ليسهموا في الحركات الشعبية ضد السلطان ، بل كانوا موالين له ، يستدرون له ولاء الشعب . أما الطرق الصوفية ، فقد لعبت أحياناً ، في الولايات التركية على الأقل ، دور الأقنية التي يجري فيها الاستياء الشعبي .

وسواء كان ذلك اختياراً أو نتيجة للقيود الضرورية التي يفرضها حكم امبراطورية شاسعة ومتنوعة ، فقد كانت وظائف السلطان

عبارة عن تلك التي رسمها للحكام أصحاب النظريات السياسية المتأخرون لا المتقدمون . فالسلطان لم يفرض على الامبراطورية حكماً واحداً ، بل رتّب مختلف الطبقات والعناصر فيها ونظّمها بشكل يضمن لها العيش بسلام ، ويسمح لكل منها بالاسهام كما ينبغي في استقرار المجموع وازدهاره .

كان الحكم قد وضع إطار النظام ، بينما أقامت الشريعة جهاز الحقوق والواجبات . فكانت كل جماعة حرة ، ضمن ذلك الاطار ، أن تعيش وفقاً لمعتقداتها وعاداتها الخاصة بها . وما كانت الغاية ، بالواقع ، من القوانين الصادرة عن سلاطين العهد الذهبي (قانون نامه) ، غير المحافظة على تلك العادات أو إحيائها عند الاقتضاء ، وغير استبقائها ضمن حدود الشريعة .

لم تكن الامبراطورية إذن جماعة واحدة بقدر ما كانت مجموعة من الجماعات ، تفرض كل منها على أعضائها واجب الولاء المباشر لها . وكانت هذه الجماعات إقليمية أو دينية أو مهنية أو ، إلى حد ما ، خليطاً من الثلاث . غير أن الانقسام السياسي ، وقد يجوز القول ، الانقسام الكياني ، في ما بينها ، إنما كان انقساماً بين العسكر والرعايا ، أي انقساماً بين الحكام والمحكومين ، كما كان انقساماً بين المسلم وغير المسلم . كانت الدولة ، قبل كل شيء ، دولة إسلامية سنية . وكان جميع المسلمين السنيين ، دون سواهم ، ينتمون انتماءاً تاماً ومتساوياً إلى جسم الجماعة السياسي ، وذلك بصرف النظر عن العرق أو اللغة . نعم ، كانت هناك جماعات إسلامية أخرى ، كالشيعة التي كانت تقطن ما هو الآن تركيا والعراق ولبنان واليمن . إلا أنّه كان ينظر إليها شزراً ، نتيجة قرون طويلة من الحقد المذهبي ، ونتيجة تجانسها الديني مع بلاد الفرس الشيعية . وقد كان السلطان العثماني ، في حروبه مع شاه الفرس ، يخشى أن يتحالف شيعة العراق القريبين جداً من تخوم فارس مع هذه الدولة . أضف إلى ذلك أن شرعهم لم يكن معترفاً به . إلا أن إقامتهم في أماكن بعيدة

في الجبال والوديان وعلى حافة الصحراء ، كانت تؤمن لهم بعض التساهل . فكانوا يعيشون جماعة مقفلة ، تلتف حول مدنها المقدسة ، وتأتمر بأمر الأعيان من علمائها . وكان في سوريا ولبنان وشمالي العراق فرق تفرعت عن الشيعة واقتبست مزيجاً من العناصر الغريبة عن الاسلام ، كالدروز والنصيرية والاسماعيلية وغيرهم . فكانت هذه الفرق ، على عدم الاعتراف بها كجماعات مستقلة ، تأمل في التساهل معها أيضاً ، ما دامت تعيش بعيدة عن مراكز الحكم وتدفع الضرائب المفروضة عليها .

أما الطوائف المسيحية واليهودية ، فقد تمتعت ، منذ سقوط القسطنطينية ، بالاعتراف بها اعترافاً رسمياً أبرز . فقد اقرت السلطنة العثمانية ، في ذلك الحين ، للبطاركة الأرثوذكس والأرمن ولحاخام العاصمة الأعظم بانهم ليسوا رؤساء طوائفهم الروحيين فحسب ، بل رؤساؤها السياسيون أيضاً . أما الطوائف الأخرى ، كالأقباط في مصر ، والموارنة والنساطرة والسريان والأرثوذكس في لبنان وسوريا والعراق ، فكانت على اتصال أقلّ بالحكام لإقامتها بعيداً عن العاصمة. ومع ذلك فقد كان بطاركتها ينالون اعتراف السلطات بهم من وقت إلى آخر . وكان السلطان يقوم بتنصيب البطاركة والحاخامين رسمياً . وكان هؤلاء يتعاملون مع حكومته في جميع الشؤون العائدة لأبناء طوائفهم . وكان للقرارات والأحكام الصادرة عنهم في نطاق الطائفة صفة القانون النافذ . وكانوا مسؤولين عن استيفاء الضرائب . وكانت الحكومة نادراً ما تتدخل في شؤون المسيحيين واليهود ما داموا يؤدون الضرائب بانتظام ، وما داموا أيضاً لا يشكلون خطراً بتحالفهم مع دول أجنبية . وكانت تسري عليهم ، في الأحوال الشخصية والدعاوى المدنية ، أحكام قانونهم الديني وعرفهم . إلا أنهم كانوا خاضعين في تصرفاتهم العامة لأحكام الشريعة الأخلاقيّة ، مع العلم أن درجة تطبيق هذه الأنظمة بحقهم كانت تختلف من بلد إلى آخر ، حسب مشيئة الحاكم أو حالة الشعور الشعبي . فكانت تطبق مثلاً في

دمشق بصورة أدق منها في حلب . وكان معظمهم يعيشون في أحياء خاصة من المدن والقرى . وبينما كان بعض المسيحيين يتعاطون الزراعة في بعض الأمكنة ، كان معظم المسيحيين واليهود يقيمون في المدن ويختصون فيها ببعض التجارات والحرف والمهن . وكان بعضهم يحتل بالفعل مراكز نافذة ، ويلعب دوراً جوهرياً في حياة الدولة ، كصرافي القسطنطينية الأرمن ، وصرافي بغداد اليهود ، وعائلات حي الفنار اليونانية التي كانت تقوم بأعمال الترجمة في المفاوضات الأجنبية أو تحكم ولايات رومانيا .

أما في حقل التنظيم المهني ، فكانت أهم المؤسسات نقابات التجار وأصحاب الحرف . ويرقى تاريخ هذه النقابات إلى ما قبل عهد العثمانيين بزمن طويل . ولما كانت ، فيما يبدو ، تتحدر من أصل إسماعيلي وعلى اتصال طويل بفرق الاسلام المنحرفة وبأصحاب الطرق الصوفية، فقد خشي من أن تشكل خطراً على الدولة الحريصة على سنيّتها . لذلك وضعت تحت مراقبة الحكومة الشديدة . وكان رئيس النقابة المحلي ينصب رسمياً ويعتبر مسؤولاً عن الحفاظ على ولاء أعضائها . إلا أن هذه النقابات كانت ، ضمن هذه الحدود ، تتمتع بالتساهل معها وتحتل بالفعل مركزاً اجتماعياً محترماً .

وعلى هذا الغرار ، كانت القرية تشكل وحدة اجتماعية مسؤولة بمجموعها عن تأدية الضرائب وعن جرائم أعضائها . وكان يعترف رسمياً بشيخ القرية . كذلك كان يعترف رسمياً أيضاً بروؤساء القبائل البدوية ، أو على الأقل بروؤساء تلك القبائل التي كانت على قرب كافٍ من الأماكن الحضرية يجعل من الممكن فرض رقابة ما عليها ، مهما خفت . وكان الشيوخ ينصّبون رسمياً أيضاً ، ويقلّدون ألبسة شرفية ، ويمدون بالمساعدات المالية ليتركوا قوافل الحجاج أو التجار تمرّ بأمان . لكن الدولة كانت تقوم ، عند الاقتضاء ، بغارات تأديبية عليهم أو تحرض فئة أو قبيلة ضد أخرى . لقدكانت الامبراطورية، قبل كل شيء ، امبراطورية مدن، ورثت

عن مجموع ماضيها الاسلامي العداء الحضري للبدو ، معرقلي التجارة والزراعة ، وأعداء العمران ، والمرتع الأخير لعادات عصر الجاهلية الوثنية .

كانت الامبراطورية تتسع ، وباتساعها تضم ، بشكل مبعثر وبلا انتظام ، ولايات جديدة ، كبرى وصغرى . وما حل القرن السادس عشر حتى تم الاعتراف بنظام الولايات واستقرّ على الشكل الذي استمرّ قائماً في جوهره حتى القرن التاسع عشر . وقد قسمت الامبراطورية إلى ولايات ، يحكم كلاً منها حاكم أو باشا من رتب متفاوتة ، مسؤول مباشرة أمام الحكومة المركزية . وكان هناك ، مع بعض التغييرات من وقت إلى آخر ، أربع ولايات في ما هو الآن العراق : البصرة وبغداد والموصل وشهريزور ؛ وأربع في سوريا الجغرافية : حلب ودمشق وطرابلس وصيدا ؛ واثنتان في غربي الجزيرة العربية : الحجاز واليمن ؛ وأربع في شمالي افريقية : مصر وطرابلس الغرب وتونس والجزائر . وكان الحاكم والموظفون المكلفون بإدارة الأقضية وجباة الضرائب وقضاة الشرع يوفدون من القسطنطينية لسنة واحدة مبدئياً ، لمنعهم من إلقاء جذور محلية لهم أو اكتساب أتباع محليين . إلا أن قادة الرأي المحلي كانوا أيضاً متشاركين مع الحكومة . فديوان الولاية كان يضم على العموم ، فضلاً عن الموظفين والقواد العسكريين ، كبار العلماء المحليين الذين كانوا يشغلون عادة معظم المراكز الدينية ما عدا منصب القاضي ، كما قد يضم أيضاً ممثلين عن الأعيان (أي الوجهاء المحليين الذين اكتسبوا نفوذاً بواسطة الالتزام الزراعي أو بوسائل أخرى وحصلوا تدريجاً على اعتراف رسمي من الحكومة كممثلين محليين[٤]) ، وعن التجار والنقابات والطرق الصوفية .

أما في الولايات البعيدة ، فلم يمض زمن طويل حتى مالت كفة الميزان إلى ترجيح العناصر المحلية على العناصر المركزية . ففي بلدان شمالي افريقيا ، تحررت الفيالق العسكرية المحلية من رقابة الدولة

الفعلية وحكمت بنفسها المقاطعات التي كانت في حوزتها ، شريطة دفع الجزية للسلطان.ففي مصر، بقي الباشا الموفد من القسطنطينية الحاكم الشكلي ، بينما كان المماليك قد استعادوا نفوذهم وأصبح زعماؤهم الحاكمين الفعليين . وأبعد من ذلك غرباً ، نشأت ، بفضل نفوذ الميليشيا ، أسر حاكمة محلية اعترفت بها الحكومة المركزية . وقد أدى هذا التغيّر ، بصورة غير مباشرة ، إلى ازدياد نفوذ العلماء المحليين الناطقين بلسان أبناء البلاد الأصليين ، خاصة في القاهرة وتونس ، حيث لعب جامعا وجامعتا الأزهر والزيتونة دور مراكز التجمّع . أما في الحجاز واليمن ، فقد كان التغيّر أبعد شأناً ، إذ تجمع النفوذ خارج المدن الساحلية التي كانت مركز الحكم التركي ، في أيدي عائلات محلية استمدت نفوذها من الحرمة التي كان الأتقياء يحيطونها بها ، كعائلات أشراف مكة في الحجاز ، حراس الأماكن الحرام المنتسبين إلى عائلة النبي، وأئمة الشيعة الزيدية في اليمن .

أما الولايات السورية والعراقية ، فقد جعل ارتباطها بالحكومة المركزية أوثق ، على الأقل في أوج المجد العثماني ، إذ كان لها من الأهمية ما لم يسمح لها بالتفلت : فدمشق كانت مركز تنظيم الحج ، أعظم مظهر من مظاهر السنة العثمانية ، وحلب مركز التجارة الدولية، وبغداد قاعدة الدفاع عن حدود الامبراطورية ضد الفرس . إنما لم يكن بالفعل واقعاً تحت سلطة الدولة إلا المدن الكبرى والساحل ووديان الأنهار والسهول المجاورة للمدن . أما في جبل لبنان وشمالي فلسطين وفي الكردستان شمالي العراق ، فقد تركت دفة الأمور في أيدي أسر محلية، كان بعضها قد اكتسب ولاء سكان الوديان قبل الفتح العثماني . غير أن حريتها لم تكن خالية تماماً من القيود . فقد كان عليها أن تدفع الجزية ، وأن لا تتخطى حدودها إلى السهول . وكان حكام الولايات المحيطة بها يراقبونها بصورة خفية . إلا أن سلطتها كانت ، ضمن هذه الحدود، مقبولة لا بل معترفاً بها . أما في كردستان ، التي كانت قد وقعت في أيدي العثمانيين في القرن السادس عشر ، فقد عقدت الحكومة

العثمانية يومذاك اتفاقاً مع الأمراء المحليين تعهد به هؤلاء بحراسة الحدود الفارسية مقابل الاعتراف لهم بمركزهم الوراثي . فانتظموا في نظام الولايات وفي نظام « اقطاعية » الملاكين ، كما انتظم أمراء لبنان وفلسطين في الترتيب الهرمي للملتزمين الذي نشأ فيما بعد ، واعتبروا جباة للضرائب في أقضيتهم مع حقّ ضمني لهم في الحكم .

لم تعترف الحكومة العثمانية، ولا أي دولة اسلامية، بالتفرقة العنصرية ، بعد تلاشي التمييز الأول بين العرب وبين معتنقي الاسلام من غير العرب ، وقبل نشوء القومية الحديثة . إلا أنه كان هناك بعض التمييز في وظائف اللغات ، وإلى حد ما بين الفئات اللغوية : فقد كانت اللغة التركية لغة الحكومة والجيش ، واللغة العربية لغة الدراسة والشريعة ، واللغة الفارسية لغة الآداب . وكان دور العرب الخاص معترفاً به حقاً إلى حد ما . فكان الأشراف المتحدرون من سلالة النبي يشكلون هيئة مستقلة تتمتّع بامتيازات مالية وشرعيّة ، وكانوا منتظمين في كل ولاية تحت قيادة النقيب ، وكان نقيب القسطنطينية يعتبر من أكابر الامبراطورية .

حيثما حلّ الاسلام حلّ معه الشعور بدور العرب الخاص في التاريخ . فالنبي كان عربياً ، والقرآن نزل باللغة العربية ، والبدو الاعراب كانوا « مادة الاسلام » ، أي وسائله البشرية لفتح العالم . وقد استمرّ وعي العرب « القومي » هذا ، لا بل ازداد ، بفضل العناية التي كان السلاطين العثمانيون يحيطون بها المدارس السنية والشرع .

لكن هذا الوعي لم يتجلّ في النزعة نحو وجود سياسي منفصل، بل ظهر في الاعتزاز باللغة والثقافة والأجداد وفي الشعور بالمسؤولية نحو الاسلام . وعلى هذا الشكل تزعمه ونطق باسمه العلماء المحليون، وبوجه أعم ، العائلات الكبرى في مدن الولايات ، تلك العائلات التي صانت تقاليد الدراسة الدينية ، واللغة العربية وعلومها ، وذكريات ما قام به العرب في سبيل الاسلام .

الفصل الثالث

الانطباع الاول عن أوروبا

كان لا بد للسلطان ، كي يصون وحدة الجماعات المختلفة في امبراطورية بهذا الاتساع وهذا التنوع ، أن يستخدم سلطته التنظيمية بصورة مستمرة وبكثير من المهارة . فالأصوات لم تنقطع ، حتى في أوج المنعة العثمانية على عهد سليمان القانوني ، عن تذكير السلطان ووزرائه بأن بنيان الدولة سريع العطب . وبالواقع ، لم يدخل القرن السابع عشر حتى أخذت معالم التصدع تظهر بوضوح[1] . وقد تنبه لهذا فعلاً بعض كتاب العصر وأدركوا أسبابه .

أما حقيقة العلاقة بين هذه الأسباب ، والتمييز الدقيق بين ما كان منها بالفعل سبباً وما كان مجرد عرض من أعراضها ، فهي مسائل لا يمكن طبعاً الاجابة عليها . إلا أنه باستطاعتنا ، على الأقل ، أن نلاحظ سلسلة من الأمور « المتعاقبة » المرتبط الواحد منها بالآخر ارتباطاً محكماً . كان جهاز الحكم آخذاً بالتفكك . فالسلطان كان محور الدولة ، ولم يكن بإمكان الدولة أن تسير سيراً سليماً ما لم تكن قيادتها فعالة . والواقع أنه ، ابتداء من القرن السابع عشر ، كانت السلسلة الطويلة من السلاطين الأذكياء والأقوياء قد انتهت ، وتلاها عهد ضعفاء الخلق والذكاء من السلاطين الذين لم يكونوا قد أعدوا إعداداً صالحاً للقيام بمهامهم . فكانت النتيجة أن نشأ صراع على النفوذ بين فئات الموظفين وقواد الجيش المتحالفين مع العلماء ومع نساء القصر وعبيده . وفي أواخر القرن السابع عشر ، أوقف التيار المنحدر وزراء أسرة كوبرولو ، بنقل محور السلطة من السلطان إلى

كبير الوزراء ، أو الصدر الأعظم . فأصبحت داره ، الباب العالي ، مركز القرارات ، بدلاً من الغرفة ذات القباب في القصر حيث كان ينعقد مجلس السلطان ؛ كما أصبح رئيس كتاب الصدر الأعظم بمثابة وزير للخارجية . لكن مركز الصدر الأعظم نفسه كان ضعيفاً بطبيعته ، إذ كان تعيين الصدر الاعظم وإقالته متوقفين على مشيئة السلطان ، فضلاً عن افتقاره الى جهاز فعال يحكم به . فقد كانت الادارة ، في عهد الاضطراب والتشويش ، قد أصابها الخلل ، وفقد نظام جباية الضرائب فاعليته ونزاهته ، وانهار نظام تملك الأراضي « الاقطاعي » القديم ، كما أخذ الجيش يفقد انضباطه تدريجاً . كان من الممكن تقويم هذا الاتجاه ، لو لم يكن أساس النظام الخلقي قد زال أيضاً . فقد ضعفت العصبية المهنية لدى نخبة العبيد ، ولدى العلماء ، وانحل الانضباط الصارم والولاء الخالص لدى الانكشارية ، فسمح لأولادهم بأن ينضموا إلى فرقها ، كما سمح أيضاً للمسلمين الأحرار المولد بأن يدخلوا الجيش الذي غدا الالتحاق به يشترى ويباع ويورث . وأخذ هؤلاء يتقلدون ، أكثر فأكثر ، المناصب العليا في خدمة السلطان ، فصار منهم الوزراء وحكام الولايات وقواد الجيش . وقد استمرت الخرافة القائلة بأن هؤلاء كانوا عبيد السلطان ، مع أنهم كانوا ، بالواقع ، ينتقون بتزايد من الاتراك بين الرعايا المسلمين إذ كانت اللغة التركية لغة الحكام المشتركة ، وكان من لم يكن منهم تركياً بالعرق تركياً بالتبني . وعلى هذا النمط أيضاً اشتدت نزعة كبار العلماء إلى أن يصبحوا فئة خاصة وممتازة . فقد كان هؤلاء مرتبطين بعضهم ببعض أصلاً برابطة التربية المشتركة ، وكانوا يرسلون اولادهم الى مدارس اسطنبول الكبرى التي كانت المناصب العليا تملأ من بين متخرجيها . وكانوا حراس الأوقاف ومستغليها ، وذوي نفوذ اجتماعي وسياسي ، كما كانوا ينعمون بفرص خاصة للحصول على الالتزامات وتملك الأراضي . ولما كانوا ، كهيئة دينية ، في مأمن نسبياً من تدابير المصادرة فقد ادخروا ما كسبوه ، وأملوا بتوريثه أولادهم من بعدهم .

وفيما كان هذا التغير السياسي آخذاً مجراه ، كانت الامبراطورية تجتاز أزمة اقتصادية تجمعت عناصرها منذ زمن طويل . لا شك أن الادارة الفاسدة قد زادتها خطراً ، إلا أن سببها الحقيقي كان خارجياً ، يعود إلى توسع أوروبا الجغرافي شرقاً وغرباً . فالمراكز التجارية الأوروبية المنشأة في الأوقيانوس الهندي كانت قد فككت الخطوط التجارية التقليدية بين الامبراطورية والعالم الخارجي في آسيا وأوروبا معاً . وكان لاكتشاف أميركا تأثير أشد من ذلك أيضاً ، إذ أدى إلى تحول الذهب والفضة إلى بلدان البحر المتوسط ، وبالتالي إلى ارتفاع الأسعار ، مما زعزع مالية الدولة وأنزل الضرر بالطبقات المنتجة . وكانت النتيجة أن ازدادت الضرائب وتقهقرت الزراعة والحرف وجلا السكان عن الأرياف .

وفيما كان هذان التطوران ، السياسي والاقتصادي ، مستمرين ، كانت سلطة الحكومة المركزية في الولايات تضعف رويداً رويداً ، مما ترك للقوى المحلية حرية أوسع للعمل . فبعد أن كان جيش الانكشارية عماد النظام في عواصم الولايات ، أصبح الآن الخطر المهدد له ، إذ غدا بالواقع حزباً سياسياً يستمد تأييده من الجماهير التي طغى عليها الفلاحون النازحون من الأرياف ، وأصبح بوسعه حقاً أن يقاوم السلطة ، كما أنه انشق في بعض الأماكن إلى أحزاب متنافرة ، أو راح يتناحر مع فئات ممتازة أخرى ، فخلق بذلك حالة توتر دائمة . أما في الأرياف ، فضعف المخافر العسكرية وجلاء الفلاحين عن القرى مكّن البدو من النزوح إلى الأراضي المأهولة وإخضاع المزارعين فيها أو ترحيلهم عنها . وكان القرن السابع عشر عصر تحركات في قلب الجزيرة العربية . فكانت قبائل جديدة تنزح إلى صحراء سوريا والعراق ، متحدية سيطرة القبائل القديمة فيها ، كقبائل الموالي التي توصلت إلى نوع من التعايش مع حكومة السلطان ، إلا أنها كانت تقطع طرق التجارة وتسلب الحجاج أحياناً وتطارد القبائل الأضعف منها حربياً إلى حافة الأماكن الحضرية . وأمام

هذا التحدي الصادر عن الانكشارية وعن البدو ، تبدلت طبيعة الحكم في الولاية العثمانية . فبينما بقيت السلطة المركزية محتفظة بسيطرتها على الولايات الأوروبية ، نشأت في كل من آسيا وافريقيا فئات حاكمة شبه مستقلة ، كـ « أسياد الوادي » في آسيا الصغرى ، الذين كانوا موظفين محليين من أعيان الملاكين ، فتوصلوا إلى جعل سلطتهم دائمة ووراثية ؛ وكفئات المماليك في القاهرة وبغداد وصيدا ، الذين كانوا أصلاً من جنود القوقاز المغامرين ، فاشتراهم ودربهم وأعتقهم أولئك الذين سبقوهم إلى تلك الديار ؛ وكأفراد تلك العائلات المحلية في دمشق والموصل الذين كانت الحكومة المركزية قد قبلت إدراجهم في عداد حكامها . وقد تمكنت هذه الفئات الحاكمة من إيقاف الانكشارية عند حدها ، وأحياناً من رد البدو على أعقابهم ، كما استطاعت أن تؤمن إدارة فعالة للسكان الحضر ، وأن تستوفي الضرائب وتدافع عن الحدود ، وأن تجعل ولاياتها تحافظ ، وإن على درجات متفاوتة ، على ولائها الأخير للسلطان . لكنه لم يتسن لها كل ذلك بدون ثمن . فقد كان عليها ، للحفاظ على النظام ، أن تنشىء جيوشاً خاصة بها ، مما اقتضى زيادة في الضرائب ، كما أنها اضطرت لأن تمنح نفوذاً أشد ومجالاً أوسع لتلك القوى المحلية التي كانت قوة السلطان التنظيمية ، في أوج الامبراطورية ، قد أقامت توازناً موقتاً في ما بينها . فأصبح للأعيان والعلماء تأثير أشد على الحكومة المحلية منه على الحكومة المركزية . كما ان العائلات الكبرى في الجبال استطاعت أن تخضع من حولها السهول ، أمثال آل معن وشهاب وأبي اللمع وجنبلاط في لبنان ، وظاهر العمري في الجليل ، وبابان في كردستان .

وقد أثرت كل هذه الحركات الداخلية ، ولا شك ، في طبيعة الامبراطورية ، إلا أنها لم تؤثر ، إلا على المدى الطويل ، في وجودها . أما في القرن الثامن عشر ، فقد جابهت الامبراطورية تحدياً لوجودها نفسه من جهات أخرى . فعلى حدود الامبراطورية الصحراوية ،

وفي قلب الجزيرة العربية ، نشأت حركة إصلاحية ، استلهمت تفكيرها من المذهب الحنبلي ، فأعلن صاحبها ، محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٣ – ٨٧) ، أن الاسلام ليس مجرد أقوال أو ترديداً لأقوال . فلن يكفينا يوم الحساب أن نتوسل بالقول : سمعت الناس يقولون بهذا فقلت به[٢] ، بل علينا أن نعرف ما هو الاسلام الحقيقي : إنه قبل كلّ شيء رفض جميع الآلهة إلا الله ، ورفض إشراك سواه في التعبد الذي لا يجوز إلا له . فالشرك شر مهما كان موضوعه ، أكان ملكاً أم نبياً أم ولياً أم شجرة أم قبراً[٣]. والتعبد للأتقياء شرّ كعبادة الأوثان . ولا يقتصر الشرك على الأقوال والأفكار ، بل يشمل أيضاً جميع الأعمال المنطوية عليه ضمناً : فإتيان أعمال هذه الدنيا نوع من الشرك[٤]. هذا الاسلام الحقيقي كان ، في نظر ابن عبد الوهاب ، دين الجيل الأول ، دين السلف الصالح . فهو ، باسم هذا السلف ، يعترض على تلك البدع اللاحقة التي أدخلت في الاسلام آلهة جديدة : تطور الفكر الصوفي الأخير وعقيدته في وحدة الوجود ، وإعراضه الزهدي عن خيرات هذه الدنيا وانتظامه في الطرق ، وطقوسه الغريبة عما رسمه القرآن . وهو يعترض على الغلوّ في إكرام محمّد على أنّه إنسان كامل وشفيع بين الناس والله (مع أنه يحيطه بالاجلال العظيم كنبي) ؛ وعلى التعبد للأولياء وتكريم قبورهم ؛ وعلى انبعاث تقاليد الجاهلية وعاداتها في الاسلام .

طبعاً ، لم تكن تعاليم ابن عبد الوهاب جديدة . فقد تأثر بابن تيمية ، عن طريق عائلته التي كان أعضاؤها من علماء الحنبلة ، بفضل دروسه في المدينة وغيرها[٥] . إلا أنه فسّر الاسلام تفسيراً لم يكن لمعلمه عهد به . إذ لم تقتصر تعاليمه ، في ظروف زمانه ، على الدعوة إلى التوبة ، بل غدت تحدياً للقوى الاجتماعية السائدة – تحدياً ، من جهة ، للقوة المتجددة لدى القبائل العربية التي كانت لا تزال تعيش على جهل بالدين والشريعة ، وتحدياً ، من جهة أخرى ، للسلطنة العثمانية التي كانت تدعم السنة

الاسلامية ، لا كما كان يفهمها السلف ، بل كما كانت قد تطورت إليه خلال العصور . إن حقيقة ما كان يقوله ابن عبد الوهاب هو أن ذلك الاسلام الذي كان السلطان يحميه ليس بالاسلام الحقيقي ، وهذا يعني ضمناً أن السلطان ليس الامام الحقيقي للأمة . وقد تجسدت حركته هذه ، كمثيلاتها في الاسلام ، في دولة ، وغدا تحديه للعقيدة تحدياً للسلطة أيضاً . فقد تحالف مع أسرة حاكمة صغيرة في أواسط الجزيرة ، أي أسرة ابن سعود ، على إقامة دولة يمكن للمسلمين أن يحيوا فيها الحياة الصالحة وفقاً للشريعة كما يفهمانها. في هذه الدولة كانت الشريعة تطبق بكل تفاصيلها ، ولم يكن لأي قوانين أو عادات أخرى أي مفعول . وكانت السلطة في يد الامام ، وهو الزعيم المدني وإمام الصلاة ، يمارسها بمشورة العلماء والجماعة . وكانت الدولة أيضاً ، بحكم الجغرافيا من جهة ، وبتشديدها على العودة إلى عهد الاسلام الأول من جهة أخرى، عربية في روحها . فقد قال أحد الأئمة الوهابيين بفخر ، في معرض حديثه عن الامامة ، إنّه إذا كان نوالها بالاختيار، فالعرب أحقّ بها من الأتراك[٦]. غير أن هذه الدولة كانت تدعو ، لا إلى تضامن عربي ، بل إلى تضامن إسلامي ، وتذهب جوهرياً إلى أنها الدولة الاسلامية الوحيدة التي يمكن للجميع الانتماء إليها . كان في هذا تحدّ ضمني لسلطة العثمانيين السياسية ، بل تحد خطير ، لأن سياستها في الجزيرة كانت ترمي إلى إحلال الشريعة محلّ عادات الجاهلية ، وروح التضامن الاسلامي محل العصبية القبلية ، ومن ثم توجيه قوى البدو الحربية نحو جهاد دائم . وفي أواخر القرن الثامن عشر ، كان الوهابيون قد سيطروا على أواسط الجزيرة والخليج الفارسي ، ثم ما لبثوا أن دمروا كربلاء في أطراف العراق ، واحتلوا الحجاز ، وأخذوا يهددون دمشق .

وفي الوقت نفسه تكوّنت ، ما وراء حدود الاسلام ، حركة كان لا بد أن يكون لها تأثير أشد على الامبراطورية : هي الثورة العلمية

في أوروبا الغربية وما انبثق عنها من قوة عسكرية واقتصاد وكان العثمانيون ، في القرن السادس عشر ، قد أوشكوا على تنصيب أنفسهم أسياداً على أوروبا . وبعد ذلك بقرن واحد كانوا ما يزالون من القوة بحيث استولوا على جزيرة كريت وهددوا فيينا وحاربوا الدول الأوروبية محاربة الند للند . إلا أنهم لم يتمكنوا من استيعاب الاكتشافات الجديدة في فنون الحرب ، كما فعلوا في عهد سابق . لذلك لم يكن بوسعهم ، في النصف الثاني من القرن الثامن عشر ، محاربة الدول محاربة الند للند. فكانت النتيجة ان ازداد نفوذ الدول الدبلوماسي في القسطنطينية . ولكن لما كانت الدول على خلاف فيما بينها ، وكانت تنظر إلى تأثيرها على السلطان كوسيلة من وسائل التنافس ، فقد أدى ازدياد هذا التأثير إلى ازدياد الصراع أيضاً . وقد تمكنت الحكومة العثمانية من استغلال هذا التنافس للاحتفاظ بشيء من الاستقلال في العمل ، غير مضمون . لكن هذا التوازن الذي كان قائماً في قلب الامبراطورية اختل في أطرافها . ففي حرب ١٧٦٨ — ١٧٧٤ ، أنزلت البواخر الروسية جيوشاً في اليونان وفي بيروت ، بينما توغلت الجيوش الروسية في البلقان والقوقاز . وفي نهاية الحرب ، فرض على السلطان التخلي عن القرم التي كانت إذ ذاك منطقة إسلامية في معظمها ، فكانت أول مقاطعة إسلامية تنسلخ عن الامبراطورية . كما أن البواخر الفرنسية والانكليزية مخرت بحرية أيضاً عباب ما كان يُعرّف إذ ذاك بالمياه العثمانية في شرقي البحر المتوسط . وقبل نهاية القرن جرّت فرنسا وانكلترا ولاية عثمانية إلى حومة النزاع بينهما ، فاحتل الفرنسيون مصر ، في ١٧٩٨ ، ولم يتمكن الأتراك من طردهم منها إلا بمساعدة الانكليز .

كان لتأثير الدول مفعوله حتى على الولايات التي لم تكن معرضة للخطر العسكري . فكانت كل قنصلية أوروبية مركز نفوذ تلتف حوله فئة من الرعايا المحميين ، المسيحيين منهم واليهود العثمانيين ، الذين منحوا بعض امتيازات الأجانب . ولم تقتصر الحماية الأوروبية

على الأفراد ، بل تعدتهم إلى جماعات بكاملها . فمنذ القرن السادس عشر ، كانت « الامتيازات » قد منحت فرنسا حق حماية الكاثوليك الأوروبيين بكنائسهم وكهنتهم في الأراضي العثمانية . ثم وسعت فرنسا تلك الحماية تدريجاً حتى أصبحت تشمل الكاثوليك العثمانيين والارساليات الأوروبية العاملة بينهم . وكانت أكبر طائفة كاثوليكية وأهمها طائفة الموارنة ، التي كانت تعيش خصوصاً في لبنان ، والتي كانت قد اعترفت بالسلطة البابوية في أثناء الحروب الصليبية وأقامت لها علاقات مباشرة ومستمرة مع الفاتيكان منذ القرن السادس عشر ، وعلاقات مباشرة مع ملك فرنسا في ١٦٤٩ ، بحيث اصبح النفوذ الفرنسي فيها كبيراً . وعندما نمت الطوائف الكاثوليكية الأخرى ، شملتها أيضاً حماية فرنسا ، وإلى حد أقل ، حماية النمسا . ولم يقبل السلطان قط بهذا رسمياً ، إلا أنه رضخ له إلى حدّ ما ، خصوصاً كلما شعر بالحاجة إلى دعم فرنسا له ضد روسيا . أما المسيحيون الأرثوذكس ، وخاصة اليونانيون منهم ، فقد كانوا مرتبطين بعلاقات مع روسيا . وقد جعلت روسيا لنفسها ، في معاهدة كوتشوك كاينرجي عام ١٧٧٤ ، أساساً حقوقياً لتلك العلاقات ، اصبح له فيما بعد مضاعفات سياسية هامة ، إذ كان الأرثوذكس يشكلون أكبر طائفة مسيحية في الامبراطورية .

كانت الطوائف الأرثوذكسية وغيرها من الطوائف المسيحية تزداد ثروة وثقافة ونفوذاً طوال القرن الثامن عشر . فالحماية الأجنبية لم تمنحها امتيازات سياسية فحسب ، بل وفّرت لأبنائها أيضاً ، وهم عملاء التجارة مع أوروبا في ذلك الحين ، منافع تجارية ومالية . وقد اغتنى ، بنوع خاص ، اليونانيون والأرمن والمسيحيون السوريون الناطقون بالضاد ، فارتفع مع هذا الغنى مستواهم الثقافي واشتدّ شعورهم الطائفي. وقد تجلى ذلك ، في الأكثر ، لدى اليونانيين الذين كانت عظمة البيزنطيين لا تزال ماثلة في ذاكرتهم ، فاستعادوا ، بطريقة أخرى ، تلك السلطة السياسة التي كان محمد ،

فاتح القسطنطينية، قد جردهم منها . فكان بطريرك القسطنيطنية ، اليوناني أبداً ، الرئيس المدني أيضاً « للأمة » الأرثوذكسية بكاملها . وقد توصل في القرن الثامن عشر إلى جمعها تحت سلطته ، وذلك بإخضاع البطريركيات الأخرى أو بترئيس مرشّحيه عليها. وكانت أيضاً أسرة الفنار اليونانية الكبيرة تحتل ، في تلك الحقبة ، وبلا انقطاع تقريباً ، وظائف معينة ذات نفوذ في الدولة : فكان منها تراجمة الباب العالي ، وتراجمة البحرية ، وحكام ولايات فالاشيا ومولدافيا . وفي نهاية القرن ، اصبحت قلوب اليونانيين مشبعة بروح الثقة بالنفس كشعب يحكم الآخرين ويشعر بقوته آخذة في الازدياد . كما أنهم بدأوا يتحسسون وجود عالم جديد من الأفكار والثروات في أوروبا ، وإمكانية العثور هناك على أصدقاء وحلفاء . وكان يحمل إليهم أفكار عصر التنوّر الفرنسي أبناؤهم الطلاب الذين كانوا يتلقونها في جامعة بادوآ. وفي ذلك الحين أنشئت المدارس الوطنية الأولى، وأسست الجمعيات ، وأخذت العلاقات مع روسيا تزداد تقاربا.

وكان قد مضى زمن أقبل فيه العثمانيون على التعلم من أوروبا بدافع من مصلحتهم . فعرفوا ، في أيام الفتح العظيمة ، كيف يستفيدون من مهارة بعض المسيحيين المرتدين من سكان أوروبا الوسطى ، وكيف يقتبسون منهم ثمار التقدم الأوروبي في فن الحرب . وقد سهل عليهم استخدام البارود والأسلحة النارية امتداد سلطتهم إلى مصر وسوريا في أوائل القرن السادس عشر . وكانت بحريتهم تستخدم ، على أوسع نطاق ، الأساليب الفنية الجديدة في الملاحة وفي التخطيط الحربي ، بعد أن كانت القسطنطينية قد اطلعت بسرعة على الاكتشافات الجغرافية التي تمت في عصر النهضة . وكان محمد الفاتح ، إلى حدّ ما ، على اهتمام عام بالمدنية الغربية . فدعا بعض الرسامين ورجال الأدب الايطاليين إلى بلاطه ، وأمر بترجمة مؤلفات بطليموس وبلوطارخوس إلى اللغة التركية . ولعل اهتمامه هذا قد نشأ عن الحاجة العسكرية ، إذ كان الرسامون الايطاليون خبراء

أيضاً في فن التحصين ، ناهيك بقيمة المعلومات الواردة في كتب بطليموس . على أن ذلك ، كما يبدو ، قد اثار فيه رغبة مجردة في المعرفة ، وحبا في الاستطلاع . وهو أمر اصبح نادراً فيما بعد ، حين فقدت الدولة حيويتها بعد انصرام عهد العظمة الأول الطويل ، كما فقدت مهارتها السياسية ، ولم يعد بوسعها التكيّف وفقاً للتغير ، في وقت اصبح التغير فيه سريعاً وواسعاً . فلم يكن للاكتشافات العلمية أي صدى لديها ، حتى ان الاشارة الواحدة إلى كوبرنيكوس في الأدب العثماني ، قبل آخر القرن السابع عشر ، لم تكن إلا إشارة عابرة [٧] . كما أن الجيش والبحرية لم يقتبسا شيئاً من التحسينات الفنية الجديدة . وقد برز الانحطاط في أواسط القرن الثامن عشر بروزاً لم يعد من الممكن تجاهله . لا بل يبدو أن الشعور بالانحطاط كان قد بدأ منذ أوائل القرن السابع عشر ، كما يدل على ذلك ، ابتداء من كوسي بك وصاعداً ، سلسلة الكتب التي عيّنت بوضوح تام أسباب هذا الانحطاط . وقد يكون من الدلائل عليه أيضاً الاهتمام بابن خلدون ، الذي ترجمت « مقدمتــه » إلى اللغة التركية في القرن الثامن عشر ، وكان انتشارها واسعاً على ما يبدو . إلا أنه ، مع تصرم القرن ، تبدلت النظرة إلى العلة وإلى الدواء . فقد كان المفكرون والأدباء يحثون السلاطين على إعادة بناء مؤسسات الماضي العظيم . أما الآن فقد وجدت الامبراطورية نفسها بحاجة إلى أكثر من ذلك . إذ كان عليها ، للدفاع عن نفسها ، أن تجد حلفاء اوروبيين ضد أعداء أوروبيين ، وأن تفتح صدرها لفنون الحرب الجديدة في العالم الحديث . وقد أدت هذه الحاجات إلى قيام الرعيل الأول من السياسيين الغربيي التفكير في الشرق الأدنى .

ففي عهد باكر ، أي منذ ١٧٢٠ ، عاد من فرنسا مبعوث خاص بتقرير مشبع بالاعجاب بها. وحاولت الحكومة العثمانية مراراً ، ابتداء من ثلاثينيات القرن الثامن عشر ، إنشاء جيش على أسس أوروبية . وفي حقبة السنوات العشر تلك، طلب السلطان من مرتدّ

فرنسي ، اسمه دي بونفال ، أن يفتح مدرسة للهندسة العسكرية ، فلم تعمر طويلاً بسبب مقاومة الانكشارية لها . إلا أنه أنشأ بعد جيل ، أي في سبعينيات ذلك القرن ، مدرسة الرياضيات لضباط البحرية ، كان أول أستاذ فيها جزائري يعرف لغات أوروبا ، كما كانت الكتب المدرسية فيها أوروبية مترجمة إلى اللغة التركية [٨] . وفي عام ١٧٨٩ ، تسنم العرش سلطان ذو أفكار إصلاحية ، هو سليم الثالث ، فبدأ بإصلاح الجيش على نطاق واسع ، وفتح مدارس كان معظم أساتذتها من الفرنسيين ، باستثناء السنوات التي تلت غزو مصر ، إذ انفصمت موقتاً عرى الصداقة الفرنسية التركية.وكانت هذه المدارس تلقن اللغتين الفرنسية والايطالية وكان في بعضها مكتبة فرنسية تحتوي مؤلفات معظمها تقنية ان لم يكن كلها. وفضلاً عن ذلك ، فقد ترجمت في هذه الفترة إلى اللغة التركية كتب في الرياضيات والملاحة والجغرافيا والتاريخ ، وطبعت على أول مطبعة تركية تأسست في العشرينيات من القرن الثامن عشر تحت رعاية الحكومة . وهكذا نشهد في ذلك الحين فوراناً فكرياً ، جاءت الثورة الفرنسية تحره وتغذيه . وكانت هذه الثورة أول حدث في السياسة الأوروبية راقبه الأتراك عن كثب ، فأثر فيهم تأثيراً عميقاً وأدى ، فيما أدى إليه ، إلى احتكاك الدبلوماسيين الفرنسيين ، أكثر من ذي قبل ، بالموظفين وبرجال الدولة العثمانيين [٩] .

هذه كانت الأفكار والدوافع الأولى التي حاول سليم الثالث تنسيقها . ففي ١٧٩٢ ، طلب من كبار الشخصيات في الامبراطورية أن يضعوا له تقارير عن حاجات الامبراطورية . فاتفق معظمهم على ضرورة الاصلاح العسكري بمساعدة ضباط واختصاصيين أوروبيين ، على أن يتم ذلك الاصلاح دون مساس بالشريعة أو إثارة عداء المحافظين [١٠] . وقد حاول السلطان سليم ، طيلة العشرين سنة اللاحقة ، أن يطبق هذه الآراء ، غير أن محاولته إنشاء جيش مثالي جديد أثارت عليه نقمة الانكشارية الذين ما ان شعروا بمركزهم مهدداً حتى هبوا ثائرين ، يؤيدهم

العلماء والجماهير ، فخلعوا السلطان سليم عن عرشه . وبعد حقبة من البلبلة ، ارتقى العرش محمد الثاني ، الذي شارك سليم الثالث سجنه . كما شاركه آراءه. إلا أنّه رأى، وقد اعتبر باخفاق سلفه، أن ينتظر عشرين عاماً بروز العاملين اللذين مكناه من التغلب على الانكشارية : الأول نشوء فريق من دعاة الاصلاح ظهروا تدريجاً وكانوا مطلعين اطلاعاً واسعاً على العالم الحديث ومقتنعين بأن الامبراطورية إمّا أن تنتمي إلى ذلك العالم أو تفنى . كان منهم ضباط في الجيش تخرجوا من المدارس الجديدة وأتقنوا لغات أوروبية وألمّوا بالتقنية العلمية الحديثة ، كما كان منهم من نشأ نشأة أخرى مختلفة أكسبتهم ، في تلك الظروف ، نفوذاً أكبر : نعني بهم فئة الدبلوماسيين والتراجمة الدبلوماسيين الشباب . كانت الامبراطورية تعتمد ، في عهودها الأولى ، على اليهود والمرتدين الأوروبيين في جمع الأخبار الخارجية وفي المهارة الدبلوماسية . وإذ أخذ معين المرتدين ينضب ، بدأت تلتفت أكثر فأكثر إلى رعاياها اليونانيين ، وبنوع خاص ، إلى بعض أسر الفنار الكبرى التي كانت على معرفة ومهارة سياسية موروثة وعلى فهم دقيق للسياسات الأوروبية استمدته من صلاتها الواسعة ومن دراساتها في إيطاليا . إلا أن ولاء هؤلاء لم يكن دوماً فوق الشبهات . وإذ اخذت العلاقات بين العثمانيين والأوروبيين تتوثق وتعمق بشكل لم يعد يسمح بتركها بين أيدي وسطاء مغرضين ، أخذ الباب العالي ، ابتداء من القرن الثامن عشر، ينشىء سفارات له في أوروبا ويرسل إليها موظفين شباباً لدرس لغات أوروبا وسياساتها. فضلاً عن انه أنشأ له فيما بعد، مكتباً للترجمة.

كان هناك ، إذن ، في العشرينيات والثلاثينيات من القرن التاسع عشر، رعيل من العثمانيين اصبح دون أن تقتلع جذوره ، جزءاً من المجتمع الأوروبي ، مشبعاً بأفكاره . نذكر من هذا الرعيل أحمد وفيق باشا ، الذي كان جده أول المترجمين الأتراك الجدد ، وأبوه من العاملين في السفارة في باريس ، حيث تلقى هو علومه ، فأصبح ، في جيل لاحق ، كبير الوزراء . وبحكم هذا المنصب نشأت علاقة

حميمة بينه وبين السفير البريطاني ، السر هنري ليارد، الذي كان قد عرفه شاباً . وقد ترك لنا ليارد صورة عنه وعن أبيه . كان الأب « سيداً تركياً وافر النبل ، مرهف الأدب ، مهيب الطلعة ، تزينه لحية بيضاء كالثلج وعمامة وجبّة ». لكن شتان ما بينه وبين ابنه، « الذي كان اطلاعه على المؤلفين الانكليز والفرنسيين مدهشاً يثير الاعجاب . . . كنا نقرأ معاً أفضل الكلاسيكيين الانكليز ، بمن فيهم غيبون وروبرتسون وهيوم ، وندرس علم الاقتصاد السياسي في كتب آدم سمث وريكاردو. وقد حملناه أيضاً على قراءة روايات شكسبير ، فاستوعبها وقدرها ، وعلى قصص ديكنس فتفهّم روحها تماماً. . . وقد استمتع بقراءة « بيكويك » ومؤلفات ديكنس الأخرى التي صدرت آنذاك، وبلغ من اطلاعه عليها أنّه اعتاد فيما بعد على الاستشهاد بها»[11].

ومن هذا الرعيل أيضاً مصطفى رشيد باشا الذي تلقى تربيته الأولى في ثلاثينيات القرن التاسع عشر ، عندما كان دبلوماسياً في باريس ، حيث تعلم « اللغة الفرنسيّة وبواسطتها درس الكثير من أدب أوروبا السياسي »[12] . ومن هذه الدراسة استمدّ الآراء التي كانت ستوجه ، بواسطته وبواسطة أمثاله ، سياسة الامبراطورية لنصف قرن . وتتلخص هذه الآراء في أن على الامبراطورية أن تتحول إلى دولة مركزية حديثة ، وأنه لا بد ، لتحقيق ذلك ، من توفير شروط عدة : إنشاء جيش حديث ، مما يقتضي إنشاء صف من الضباط المثقفين، واستخدام هذا الجيش لاستعادة السيطرة المركزية على الولايات المتمتعة بحكم شبه ذاتي وباستقلال عملي ، ومن ثم لابعاد خطر الثورة والتدخل الأجنبي ؛ وأخيراً إنشاء نظام تشريعي وإداري حديث في جميع أنحاء هذه الامبراطورية الموحدة من جديد يكون قائماً على مبدأ المساواة بين جميع المواطنين .

أما العامل الثاني ، الذي مكن محمد الثاني من مقاومة الانكشارية ، فهو تلك القوة الجديدة التي ظهرت ، في ١٨٢١ ، على مسرح الحياة العثمانية ، والتي كان من شأنها أن تلعب دوراً في تاريخ الامبراطورية

اللاحق لا يقلّ أهمية عن دور فكرة الاصلاح « الغربي » التي لم تكن تلك القوة إلا تعبيراً عنها . فقد ثار اليونانيون في روسيا واليونان ، وكانت ثورتهم ، من جهة ، محاولة لقلب الميزان الديني ، بل السياسي أيضاً ، في شرقي البحر المتوسط ، وإحلال السيطرة الأرثوذكسية اليونانية محل السيطرة الاسلامية التركية . لكنها كانت أيضاً ، من جهة أخرى ، ثورة قومية تستمدّ وحيها لا من بيزنطية ، بل من ذكريات اليونان القديمة ، وتستهدف إنشاء دولة حرة في وطن الهلنيين القديم . وقدعجز الجيش عن قمع الثورة فانتهت ، بعد التدخل الأوروبي ، بالاعتراف باستقلال اليونان ، فكان ذلك حدثاً حاسماً في تاريخ الامبراطورية . إذ أخذت الشعوب المسيحية الأخرى ، من ذلك الحين ، تفكر أكثر فأكثر بالثورة القومية وباجتذاب قوى أوروبا الليبرالية . أما الذين كانوا يرغبون في استمرار الامبراطورية ، فقد قويت لديهم فكرة الاصلاح ، على اعتبار أنّه لا يمكن كسب ولاء الشعوب المحكومة وتأييد أوروبا الغربية إلا بالاصلاح . وفي ١٨٢٦ آنس السلطان محمود في نفسه القوة الكافية للاقدام على خطوة الاصلاح الأولى التي كان لا بد منها ، فحل فرق الانكشارية وأبادها ، دون أن يرتفع صوت واحد للدفاع عنها حتى بين المحافظين المتدينين . فلعل عجزها عن قمع الثورة اليونانية كان قد انتزع سيطرتها من مخيلة الشعب . وقد فتح هذا الحدث الباب لنصف قرن من الاصلاحات التي عرفت « بالتنظيمات » ، فغدا من الممكن إنشاء جيش جديد بمساعدة المدربين الفرنسيين والبروسيين ، واستخدامه لإنهاء الحكم الذاتي الذي كان يستأثر به «أسياد الوادي» في الأناضول ، وبعض الأمراء في الكردستان ، والمماليك في بغداد . وقد تمت أيضاً إصلاحات أخرى : ففتحت مدارس لتخريج الضباط والأطباء والموظفين ، وأرسلت بعثات تربوية إلى أوروبا ، وأنشئت جريدة رسمية ، وألغيت الاقطاعات المتبقية ، وأصلحت إدارة الأوقاف ، وأعيد تنظيم الحكومة المركزية ، واعتمد اللباس الحديث ، كعمل

رمزي ، في المناسبات الرسمية .

إلا أن كل هذا لم يكن سوى إصلاحات مبعثرة ، لم تتعرض للقضية الجوهرية ، أي قضية الأساس المعنوي والحقوقي للامبراطورية ومركز الرعايا المسيحيين فيها . وبقيت الحال على هذا المنوال حتّى ١٨٣٩ ، أي إلى ما بعد وفاة السلطان محمود بقليل ، إذ عمد خلفه السلطان عبد الحميد ، بتأثير من رشيد باشا ، على إصدار أول بيان عام لمبادىء الاصلاح ، عرف بقرار «جلهانه» الذي يستهله بهذه المقدمة :

«من المعلوم لدى الجميع أن تعاليم القرآن المجيدة وشرائع السلطنة كانت أبداً محترمة على عهد الدولة العثمانية الأولى ، فازدادت من جراء ذلك قوة السلطنة وعظمتها ، وبلغ كافة الرعايا بلا استثناء أعلى مراتب البحبوحة والازدهار . لكن حدثت ، خلال المائة وخمسين سنة الفائتة ، سلسلة من الأحداث والأسباب المختلفة أدت إلى تجاهل الشرائع المقدسة والأنظمة المستمدة منها ، فانقلبت القوة والازدهار السابقين إلى ضعف وفقر . والواقع أن الدول تفقد استقرارها حالما تتوقف عن التقيد بشرائعها . . .

لذلك رأينا مناسباً ، ونحن على ثقة بمعونة العلي وعلى يقين بتأييد نبينا ، أن نزود الولايات التي تتألف منها السلطنة بإدارة صالحة»[١٣].

إن نقطة الانطلاق في هذا الاستهلال انما هي النظرية الاسلامية التقليدية في الدولة ، القائلة بأن الدول تكون فاضلة إذا ما أطاعت الشريعة ، ومستقرة إذا ما كانت فاضلة . أما الجديد فيه ، فهو الاستنتاج المستخلص من هذه المقدمة ، وهو أنّه عندما تشحّ الفضيلة وتهن القوة تصبح الحاجة ماسة ، لا إلى الاصلاح الخلقي فحسب ، بل إلى تغيير في المؤسسات . ثم يمضي القرار ، فيتساءل عما ينبغي للمؤسسات الجديدة أن تكون عليه ، فيقول :

«يجب أن تقوم على الأسس الثلاثة الآتية :

١ ــ ضمانات تؤمن لرعايانا تأميناً تاماً الحياة والشرف والرزق .

٢ ـ نظام قانوني لتحديد الضرائب وجبايتها .
٣ ـ نظام قانوني للتجنيد ومدة الخدمة .
ثم يضيف قائلا :

« أليست الحياة والشرف أثمن ما وهبه الله للجنس البشري ؟ وأي إنسان لا يلجأ إلى العنف ، مهما كان طبعه مخالفاً له . ويلحق الضرر بالحكومة وبالبلاد ، إذا ما هددت حياته أو شرفه ، أما إذا اطمأن ، بالعكس ، اطمئناناً تاماً عليهما، فإنّه لا ينحرف عن طرق الاستقامة والولاء ، بل تساهم جميع أعماله في خير الحكومة وخير إخوانه .

« وإذا فقد المرء شعوره بالأمن على رزقه ، فلن يصغي إلى صوت الحاكم أو البلاد . . . أما إذا كان بالعكس آمناً على ما يقتنيه ، فإنّه يشعر بإخلاصه نحو بلده ينمو ويتضاعف كل يوم ، ويصبح شعوره هذا مصدراً لأنبل الأعمال . »

ثم يقدم القرار عدة خطوات عملية، منها إلغاء نظام الامتيازات، وإنفاق مبالغ معينة ومحدودة على الجيش والبحرية ، والتجنيد النظامي ، والعدالة العامة والنظامية ، وضمان حقوق الملكية وعدم الحجز الكيفي ، ودفع معاشات الموظفين بصورة منتظمة ، وسن قوانين دقيقة ضد الرشوة . ويقضي القرار بأن تطبق هذه التدابير على جميع رعايا السلطان بالتساوي مهما كان دينهم أو طائفتهم. ويشير أيضاً إلى عزم السلطان على أداء القسم أمام العلماء وعظماء الدولة بأنّه سيضع هذة التدابير موضع التنفيذ ، كما يشير أيضاً إلى أن هؤلاء سيقسمون بدورهم على ذلك ، وأن القرار سيبلغ إلى سفراء الدول الصديقة ليكونوا شهوداً على تكريس هذا التعهد بإجراء هذه الاصلاحات .

من نص هذا القرار يتضح طابعه العام. فهو إعلان صادر، من طرف واحد ، لنوايا السلطان ، العاهل المطلق ، الذي أراد ، من تلقاء نفسه ، أن يضفي على إعلانه طابع العقد بينه وبين رعاياه

وبينه وبين الدول الأوروبية . إن هذا البيان لا يمس ، رسمياً ، جهاز الشرع الاسلامي . أما في الواقع ، فهو يستهدف تحويل الدولة من سلطنة إسلامية إلى سلطنة يكون فيها أتباع جميع الأديان أعضاء متساوين في جسم الجماعة السياسي ومشتركين معاً في شعور الولاء الوطني . وقد تجسدت هذه النوايا جزئياً في القوانين التي صدرت خلال العشرين أو الثلاثين سنة اللاحقة : فقد أعيد تنظيم الحكومة المركزية والمحلية على نطاق أوسع ، وأقر التجنيد ، وأنشئت محاكم مدنية وجزائية وتجارية ، وسن قانون جزائي وقانون تجاري جديدان . وفي ١٨٥٦ ، أي أثناء حرب القرم ، أصدر السلطان بياناً إضافياً عن ذلك ، عرف «بخط هامايون» ، يؤكد فيه السلطان أن مبتغاه إنما هو سعادة جميع رعاياه على السواء ، ويثبت جميع الضمانات الممنوحة بموجب القرارات السابقة وجميع الامتيازات الروحية للطوائف غير المسلمة التي لم تكن قد منحت لهم من قبل ، ويصرح بأنه من الآن وصاعداً لن يكون ثمة أي تمييز قائم على الدين أو اللغة أو العرق في توزيع وظائف الدولة ، أو الدخول إلى المدارس الحكومية ، أو دفع الضرائب ، أو الخدمة العسكرية (١٤) . وفي معاهدة باريس التي أنهت حرب القرم في السنة نفسها ، أخذت الدول المتعاقدة علماً بهذا القرار الذي كان السلطان قد أبلغها إياه ، معلناً أنه أصدره عفوياً عن إرادته السنية ؛ إلا أنها صرحت بأن هذا التبليغ لا يمنحها الحق في التدخل ، لا جماعياً ولا فردياً ، في علاقات السلطان مع رعاياه ، أو في إدارة شؤون امبراطوريته (١٥) .

إن الاعتناء في انتقاء العبارات وتركيبها في نص هذه المعاهدة ينم عن الضعف الذي كان ملازماً لطريقة الاصلاح. فكل شيء فيه كان وقفاً على إرادة السلطان . نعم ، لقد عقدت في ١٨٤٥ ، جمعية من أعيان الولايات ، لمناقشة شؤون الامبراطورية . إلا أن ذلك لم يحدث أي تغيير ، وبقي الحكم في قبضة السلطان ، لا بل اخذت سلطته تزداد اذ جاءت المؤسسات الجديدة الصادرة عن إرادته تحل محل المؤسسات

القديمة التي كانت تحد منها ، كما اخذت القوانين الجديدة تنمو إلى جانب الشريعة السائدة منذ زمن بعيد. كان عبد المجيد وخلفه عبد العزيز ، راغبين على العموم ، في التعاون مع رجال الدين المصلحين ، إلا أنهما كانا ضعيفين ، ومتقلبين ، وواقعين تحت تأثير مستشاريهما . ولم يتمكن رشيد باشا وتلميذاه فؤاد وعلي (والاثنان دبلوماسيان سابقان) ، إلا بصورة متقطعة ، وبمساعدة سفيري بريطانيا وفرنسا ، من جعل السلطان يصغي إليهم ويحقق الاصلاحات التي كانوا يعتقدونها ضرورية .

كان يقاومهم في مهمتهم تلك أولاً المحافظون المتدينون ، الذين كانوا يحرصون على الاحتفاظ بأساس الدولة العثمانية التقليدي ، وذلك إما لارتباط مصالحهم به ، وإما لاعتقادهم بأنّه موافق لإرادة الله ، وبأنّه الضمانة الوحيدة للاستقرار . وقد نجحوا مثلاً في تأخير تطبيق القانون التجاري الجديد ، مدّعين أنّه يتناول دائرة من الحياة قد عالجتها الشريعة بتفصيل ودقة . وأتت المقاومة أيضاً من الذين لم يعترضوا مبدئياً على الاصلاحات ، إلا أنهم كانوا يعتقدون أن تطبيقها يستحيل في دولة كالسلطنة العثمانية . فالتصريحات ، كبيان ١٨٣٩ وبيان ١٨٥٦ ، كان من شأنها بالواقع أن تعطي الدول الأخرى فرصاً جديدة للتدخل ، بالرغم مما ورد في معاهدة باريس . كما كان من شأنها ، فضلاً عن ذلك ، أن تمنح حرية جديدة للشعوب المحكومة ، تتيح لها أن تقوي نفسها وتثور . فالشعوب المسيحية في البلقان كانت تشعر بشعور وطني خاص ، وكانت ترغب في الاستقلال ، بينما كان الشعور الوطني العثماني يكاد لا يكون موجوداً . وعلى هذا ، فقد كان المعترضون يقولون بأن هذه الاصلاحات ، إذ كانت مبنية على مبدأ لم يمتحن بعد ولم يكن يؤمن به حقيقة أحد ، لا بد أن تهدم تلك المبادىء التي كانت قوة الامبراطورية ، لا بل كيانها ، قائماً عليها : أي سلطة الشرع الاسلامي وسيطرة العنصر التركي المسلم . فمن الأفضل ، إذن ، الاحتفاظ بالنظام القديم ،

على أن يطهر من الفساد والجمود، ريثما يتم التغير البطيء في المشاعر. الذي يجعل من الممكن إحداث مؤسسات جديدة بأمان. وهذا كان رأي أحمد وفيق : فهو يقول : « إن محاولة إدخال مؤسسات أوروبية بالجملة إلى تركيا وتلقيح النظام التركي السياسي التقليدي القديم بالمدنية الأوروبية ، قبل أن يكون مهيئاً لمثل هذا التجديد الحاسم ، لا يمكن أن تنجح ، بل لا بد لها من أن تضعف السلطنة العثمانية اضعافاً يفقدها القوة الضئيلة والاستقلال اللذين تبقيا لها » .

وقد توصل أحمد وفيق ، في أواخر أيامه ، إلى تحقيق مبادئه . فبعد صدور الدستور العثماني ، في ١٨٧٦ ، أصبح رئيساً لأول مجلس منتخب . وقد أظهرت إدارته الصلبة للمناقشات أنه لم يفقد شيئاً من حذره القديم من المؤسسات التي كان يعتبرها غير ملائمة ، لا بل خطرة .

كانت القضية التي بقيت بالواقع قضية الامبراطورية ، طيلة القرن الأخير من وجودها ، ما يلي : كيف يمكنها أن تدخل جسم الدولة السياسي تلك الاصلاحات في المؤسسات وفي الخلقية السياسية التي تشكل مصادر القوة في العالم الحديث. على انه كان في الامبراطورية ولايات بعيدة ، تتمتع بالحكم الذاتي وذات شعوب متجانسة ، لم يثر فيها الاصلاح مثل هذة المشاكل ، بل لاقى لديها نجاحاً أوفر. من هذه الولايات مصر، التي كانت أفكار الثورة الفرنسية قد أتتها متجسدة في جيش أوروبي . كان آخر كبار المؤرخين من المدرسة القديمة ، الجبرتي (١٧٥٦ – ١٨٢٥) ، عائشاً في مصر عندما نزلها جيش بونابرت ، فجاء وصفه لوصول الفرنسيين يعكس قوى التجاذب والتنافر التي كانت تتنازع ضمناً مصر الحديثة في علاقتها بأوروبا الحديثة . فهو يقول : « حضر إلى الثغر مراكب من مراكب الانكليز . . . فانتظر أهل الثغر ما يريدون . وإذا بقارب صغير واصل من عندهم وفيه عشرة أنفار . فوصلوا البر واجتمعوا بكبار البلدة . . . فاستخبروهم عن غرضهم فأخبروا . . . إنهم

حضروا للتفتيش عن الفرنسيين لأنهم خرجوا بعمارة عظيمة . . . فربما دهموكم فلا تقدروا على دفعهم ولا تتمكنوا من منعهم . . . فجاوبوهم بكلام خشن . . . فقالت رسل الانكليز : نحن نقف بمراكبنا في البحر محافظين على الثغر، لا نحتاج منكم إلا الامداد بالماء والزاد بثمنه . فلم يجيبوهم إلى ذلك وقالوا : هذه بلاد السلطان وليس للفرنسيين ولا لغيرهم عليها سبيل ، فاذهبوا عنا » . وقد ردد صدى هذه الروح المتحدية صوت أمراء المماليك في القاهرة الذين ، إذ سمعوا بالخبر ، «لم يهتموا بشيء من ذلك ، ولم يكترثوا به » ، بل هتفوا : « إذا جاءت جميع الافرنج فلا يقفون في مقابلتنا وإنّنا سندوسهم بخيولنا (١٧).

أصدر بونابرت ، في اليوم الثاني لاحتلاله الاسكندرية ، بياناً باللغة العربية ، افتتحه بالدعاء الاسلامي التقليدي : « باسم الله الرحمن الرحيم ، لا إله إلا الله ، ولا ولد له ولا شريك له في ملكه . » غير أن الجملة التالية جاءت بمبدأ جديد ، إذ ذكرت أن البيان صادر عن الحكومة الفرنسية « المبنية على أساس الحرية والمساواة » . ثم يمضي البيان في تطبيق هذه المبادىء على مصر ، فيقول : « إن جميع الناس متساوون أمام الله،وان الشيء الذي يفرقهم عن بعضهم هو العقل والفضائل والعلوم فقط . وبين المماليك والعقل والفضائل تضارب . فماذا يميزهم عن غيرهم حتّى يستوجبوا أن يتملكوا مصر وحدهم ويختصوا بكل شيء حسن فيها من الجواري الحسان والخيل العتاق والمساكن المفرحة؟»... لقد أفسدوا هذا الاقليم الحسن الأحسن... «وهدموا فيه المدن العظيمة والخلجان الواسعة»...التي بها اشتهر. لقد زال حكمهم الآن...« ومن الآن فصاعداً لا ييأس أحد من أهالي مصر من الدخول في المناصب السامية وعن اكتساب المراتب العالية . فالعلماء الفضلاء بينهم سيديرون الأمور،وبذلك يصلح حال الأمة كلها . » ثم يختتم البيان بهذه الكلمات : « لعن الله المماليك وأصلح حالة الأمة المصرية . »(١٨) .

وقد أعيدت هذه الأمثولة في بيان آخر صدر ، بعد مدة وجيزة ، بمناسبة إنشاء الديوان الأعظم : لقد خرب الأتراك مصر بجشعهم . أما الآن ، « فالطائفة الفرنسوية . . . اشتاقت أنفسهم لاستخلاص مصر مما هي فيه وإراحة أهلها من تغلب هذه الدولة »[١٩] .

ثم نصل إلى النداء الرئيسي الموجه إلى الشعور القومي والممتزج أيضاً بنداء موجه إلى الشعور الديني : « يا أيها المصريون ! لقد قيل لكم إني ما نزلت بهذا الطرف إلا بقصد إزالة دينكم . فذلك كذب صريح ، فلا تصدقوه ، وقولوا للمفترين إني ما قدمت إليكم إلا لأخلص حقكم من يد الظالمين ، وإني أكثر من المماليك أعبد الله سبحانه وتعالى وأحترم نبيه والقرآن العظيم . . . أيها المشايخ والقضاة والأئمة والجبربجية ، وأعيان البلد، قولوا لأمتكم إن الفرنساوية هم أيضاً مسلمون مخلصون ؛ وإثبات ذلك أنهم قد نزلوا في رومية الكبرى وخربوا فيها كرسي البابا الذي كان دائماً يحث النصارى على محاربة الاسلام . ثم قصدوا جزيرة مالطة وطردوا أمتها الكواللبرية الذين كانوا يزعمون أن الله تعالى يطلب منهم مقاتلة المسلمين . ومع ذلك الفرنساوية في كل وقت من الأوقات صاروا محبين مخلصين لحضرة السلطان العثماني وأعداء أعدائه »[٢٠] .

لم يكن هذا مجرد « دعاية » ، على حد تعبير عالمنا المعاصر . فلعل بونابرت رأى ، وهو ابن عصر التنوّر الفرنسي ، أن الاسلام دين أقرب إلى العقل من المسيحية . وقد حافظ ، حتى آخر أيامه ، على اهتمام حي بالاسلام . أضف إلى ذلك أنّه ، بمهاجمته المماليك وبإظهار احترامه « لرجال الفضل والعلم » ، كان يرسم فعلاً السياسة التي كان ينوي اتباعها : وهي نقل السلطة المحلية من أمراء المماليك إلى العلماء ، زعماء مصر الشعبيين ، والطبقة الحاكمة الوحيدة التي يمكن استبدال المماليك بها . إلا أنّه كان من المستبعد ، حتى لو استمرت إقامته في مصر مدة أطول ، أن ينجح في الحكم بالمشاركة مع العلماء ، لأنهم كانوا يعتقدون أن اي نفع يمكنه جلبه لمصر لا

يوازي كونه غير مسلم يحكم بلداً مسلماً ، بدون ارادة السلطان . كما كان من المستبعد أيضاً أن تنطلي تأكيداته هذه على أحد من المسلمين . فالجبرتي نفسه ، وكان من مشايخ الأزهر ، يبدأ روايته للاحتلال الفرنسي بقوله : إن هذا كان بدء « انعكاس المطبوع وانقلاب الموضوع وحصول التدمير وعموم الخراب » (٢١) . نعم ، لم يتردد الجبرتي في الاعتراف بفضل الفرنسيين في الأمور التي كان يستحسنها ، كالمعهد العلمي بصوره وخرائطه وكتبه ومجموعاته واختباراته العلمية ، وكالعلماء الفرنسيين بشغفهم بالمعرفة وحرارة استقبالهم للزوار المسلمين الذين كانوا على رغبة خالصة في العلم . إلا أنّه كان يشعر دوماً بالخطر على الدين والأخلاق الملازم لكل حكم غير مسلم : كتسليح الجنود المسيحيين وتدريبهم ، والصلاحيات الممنوحة لجباة الضرائب من الأقباط ، والتجديدات الخبيثة التي أدخلت على النظام الشرعي ، وفساد المرأة . وهنا يذكر أن ابنة أكبر أعيان الدين ، الشيخ البكري ، كانت تخالط الفرنسيين وتلبس لباس السيدة الفرنسيّة ، ولذلك أعدمت بعد عودة الأتراك (٢٢).

لعل شيئاً من ذكرى البيان والمعهد قد علق في أذهان شيوخ الأزهر ، أو لعل الادارة الفرنسية المنظمة التي كان الجبرتي معجباً بها قد تركت أثرها في ذهن محمد علي ، الذي تسلم السلطة ، في ١٨٠٥ ، وسط البلبلة التي أحدثها رحيل الفرنسيين . فسعى إلى جعل مصر دولة حديثة على نمط ما فعله السلطانان سليم ومحمود . ولتحقيق ذلك ، أزال العقبة الرئيسية أمام سلطته وأمام الاصلاح بإبادة المماليك واستملاك أراضيهم . وقد أنشأ جيشاً وبحرية حديثين ، تدربا على أيدي الضباط الفرنسيين ، كما أقام نظاماً مركزياً للادارة والضرائب كان على درجة لا بأس بها من الفعالية . غير أن إصلاحاته لم تكن منبثقة عن عقيدة ما ، شأنها في ذلك شأن إصلاحات سليم ومحمود. فقد قام بها ، قبل كل شيء ، لتدعيم مركزه الخاص تجاه مولاه ورعاياه والدول الأوروبية . ثم إنّه كان ، وهو الذي لم يتلقّ

أي دراسة ولم يتعلم القراءة إلا في الأربعين من عمره [٢٣]، أقل استجابة من سلاطين زمانه للأفكار السياسية المنطلقة من أوروبا الحديثة . نعم ، كان على شيء من الاهتمام بالكتب ، لكن اهتمامه هذا لم يكن إلا بمقدار ما كانت تنفعه في إتقان فن الحكم. لقد ترجمت وقُرئت عليه كتب عن نابليون، كما استنسخت، بناء لطلبه، مقدمة ابن خلدون عن مخطوطات في شمالي افريقية وترجمت إلى اللغة التركية[٢٤]. لكنه أصغى بإعجاب أقلّ إلى مؤلّفات مكيافالي التي كان وزيره أرتين يترجمها له بمعدل عشر صفحات باليوم . وفي هذا يقول المترجم: « أما في اليوم الرابع ، فاستوقفني قائلاً: لقد قرأت كل ما أعطيتني اياه من مكيافالي ، فلم أعثر على شيء جديد يذكر في صفحاتك العشر الأولى . إلا أنني كنت آمل أن تتحسن الحال . لكن الصفحات العشر الأخرى لم تكن أفضل . أما الأخيرة ، فليست سوى مجرد عموميات . إني أرى بوضوح أنّه ليس لدى مكيافالي ما يمكنني أن أتعلمه منه . فأنا أعرف من الحيل فوق ما يعرف . . . فلا داع للاستمرار في ترجمته »[٢٥].

لم يصدر محمد علي أي بيان في الحقوق ، ولم يقم بأية محاولة لإصلاح مؤسسات البلد السياسية . بل كان يحكم حسب النمط التقليدي ، باستثناء دعوته لمجلس استشاري واسع في ١٨٢٩ . كان يتخذ القرارات شخصياً ، بعد مناقشة تامة ووجيزة مع مستشاريه. أما العلماء ، فلم يكونوا في عداد مستشاريه الأقربين . لقد ساعدوه ، وهم لسان حال شعب القاهرة وزعماؤه ، على الوصول إلى الحكم ؛ غير أن الدرس القائل بأن على الحاكم تحطيم أولئك الذين رفعوه إلى الحكم كان من الدروس التي تعلمها بدون قراءة مكيافالي . فجاء إلغاؤه لنظام الالتزامات وتدخله في شؤون الأوقاف ، بقصد منه أم بلا قصد ، ضربة معول في أساسات مركز هؤلاء العلماء السياسي ونظام المدارس الاسلاميّة . وقد أقام مكانهم ومكان المماليك فئة حاكمة تضم جنوداً من الأتراك والأكراد والألبانيين

والشراكسة ، كما تضم أيضاً عدداً من الأوروبيين والأرمن وغيرهم من الملمّين بسياسات أوروبا وشؤونها المالية . كذلك لم يشجع الاهتمام الشعبي بالسياسة . فقد قال له أحد الطلبة يوماً انّه درس علوم الادارة المدنية في باريس ، فأجابه بحدة : «أنا الحاكم ، فاذهب إلى القاهرة وترجم المؤلفات العسكرية » . [٢٦] .

إلا أنّه كان ذا نظرة خاصة إلى أوروبا الحديثة ، كمجتمع نشيط ، يستثمر موارده ويدير شؤونه استناداً إلى العقل ، ويتخذ له من القوة الوطنية معياراً للقانون والسياسة . ومع أنّه كان يتصرف أحياناً كبطل من أبطال الاسلام العثماني ، كما تصرف عندما قضى على السلطة الوهابية في الجزيرة العربية بطلب من السلطان ، إلا أن سياسته على العموم كانت قائمة على المساواة الدينية . فكان المسيحيون واليهود من مختلف البلدان يدخلون مصر بالترحاب ، فتضمن حقوقهم ويؤيد نشاطهم التجاري . وكان هناك أرمن بين معاونيه المقربين . وكان متيقظاً أكثر من معاصريه الأتراك إلى الأساس الحقيقي للقوة الغربية ، أعني التنظيم العلمي للانتاج . فبنى دعامة اقتصاد مصر الحديث ، حين أمر بزراعة القطن زراعة كثيفة في الأراضي التي ترويها المياه . كما باشر بإنشاء جهاز جديد للنقليات وللتسويق . وحاول إنشاء صناعات حديثة ، لكن نجاحه هنا كان أقل ، لفقدان اليد العاملة الماهرة والسوق الداخلية . ولعله تأثر في كل هذا بأفكار أتباع سان سيمون الذين صرفوا بعض الوقت في مصر ، في ثلاثينيات القرن التاسع عشر ، يعملون في الطب والهندسة والتعليم . وقد ساعدوه في تخطيط أول عملية كبيرة حديثة من عمليات الري في مصر وفي تنفيذها : إقامة السدود على النيل . غير أنّه من المستبعد أن تكون قد استهوته نظرة سان سيمون إلى المجتمع الأمثل الذي تقوده رهبنة من العلماء والذي يحل فيه نظام الحقيقة العلمية محل الأنظمة الدينية المنهارة . لكن من المؤكّد أن اطراد النمو الصناعي والاقتصاد المخطط كان يلائم مصالحه الخاصة . كما كان في صالح سياسته العسكرية

إنشاؤه المدارس المهنية ، وإيفاده طلاباً إلى أوروبا ، وحمله إياهم على ترجمة المؤلفات التقنية بعد عودتهم ، وتأسيسه مطبعة لطبع الترجمات ، وإصداره جريدة رسمية لنشر نصوص المراسيم والقرارات. لكنه لم يرغب في أن يكتسب الطلاب من المهارة فوق ما هو ضروري ، فكان يضعهم تحت مراقبة دقيقة . من ذلك أنّه رفض مرة السماح لفريق من الطلاب بالتجول في فرنسا للتعرف عن كثب إلى الحياة الفرنسية[٢٧]. إنما كان لا بد للأفكار الجديدة من أن تدخل مع المهارات الجديدة . وهكذا كان للمدارس والبعثات العلمية تأثير أبعد مما كان يشتهي. فقد استعان ، اول الأمر، بمدرسين من الطليان، إذ كانت اللغة الطليانية، لغة المشرق العامة يومذاك، أول لغة أوروبية للتدريس . إلا أن محمد علي ما لبث أن استعاض عنها باللغة الفرنسيّة التي حملت معها أفكار فولتير وروسو ومونتسكيو . فمنذ ١٨١٦ ، دخلت مؤلفاتهم مكتبة إحدى المدارس [٢٨] . وابتداء من ١٨٢٦ أخذت البعثات ترسل إلى فرنسا بانتظام ، فكان أعضاؤها يقرأون الكتب الفرنسية ويشاهدون الحياة الفرنسية في تلك الفترة من فترات الثورة التي تحول فيها النزاع بين الأفكار العامة إلى صراع بين القوى الحضارية . وكان معظم تلاميذ المدارس والبعثات الأولى من المسيحيين الأتراك أو المشرقيين . إلا أن العنصر المصري ازداد فيما بعد ، وكان هو العنصر الذي تألفت منه الطبقة المثقفة الأولى لمصر الحديثة، هذه الطبقة التي اخذت، منذ ثلاثينيات القرن التاسع عشر، تلعب دوراً في شؤون البلاد. فكان أعضاؤها يترجمون وينشرون، إلى جانب الكتب التقنية الصرف ، كتباً أخرى . وكانوا يتعاونون تعاوناً وثيقاً مع أتباع سان سيمون في إعادة تنظيم المدارس [٢٩] . وقد تخرج من بين صفوفهم أول المفكرين السياسيين العظام في مصر الحديثة ، أعني به رفعت الطهطاوي .

أما المسلمون العرب في سوريا ، فكان وصول المعرفة والآراء الجديدة إليهم أكثر بطءاً . ومع أن العائلات الكبيرة في المدن كانت

تلعب دورها في السياسات المحلية ، فانها لم تكن تشترك مباشرة في حكم الامبراطورية ، ككل ، إلا نادراً . وهي لم تبدأ بتوظيف أبنائها في الادارة المدنية عن طريق التخرج من المدارس المهنية إلا في آخر القرن التاسع عشر . وكانت علاقاتها في مطلع القرن مقتصرة على الهيئات الدينية التي كانت لا تزال مغلقة في وجه أفكار الاصلاح ، إن لم نقل معادية لها . كما أنها لم تشعر ، كما شعرت الطبقة المماثلة لها في مصر ، بالهزة الفكرية والاجتماعية التي أحدثها الاحتلال الأوروبي . لقد حاول نابوليون أن يحتل سوريا ، إلا أنه أخفق . ولو قدر له النجاح في محاولته هذه ، فليس من الأكيد أنه كان يحاول تطبيق السياسة التي حاول تطبيقها في مصر ، أي الاعتماد على أعيان الدين كممثلين للرأي الوطني . ففي البيان الذي وجهه إلى أهالي البلد ، لم يخاطب الشعب « العربي » أو « السوري » ، بل أكد مرة أخرى أنه إنما ينوي طرد المماليك (وبالمماليك كان يعني الطغمة العسكرية التي أنشأها الجزار حاكم صيدا) ، واعداً بأنه لن يلحق الضرر بالشعب أو بدينه . وهو لم يخاطب « الأمة » كما خاطب الأمة المصرية ، بل خاطب فقط « سكان أقضية غزة والرملة ويافا » [٣٠] .

أما سكان سوريا المسيحيون ، فقد كانوا متأثرين ببعض نواحي الفكر الأوروبي . فمنذ القرن السادس عشر ، كانت الكنيسة الكاثوليكية قد أقامت أولى علاقاتها النظامية بالطوائف المسيحية الشرقية . وكان المرسلون اليسوعيون وغيرهم يرسلون إلى الشرق الأدنى ، لا لضم الكنائس المنشقة إلى الحظيرة الرومانية وحسب ، بل لإصلاح العقيدة والنظام لدى الموارنة وأمثالهم من العناصر التي كانت تعترف بسلطة روما . وقد عقد الموارنة اتفاقية كنسية (كونكوردا) مع روما في ١٧٣٦ . ومنذ ذلك الحين أقيمت معهم علاقات نظامية ، كانت تضمن لهم سلطتهم الكهنوتية وطقوسهم وحقهم الكنسي وعاداتهم ، كما كانت تحافظ على استقامتهم العقائدية واعترافهم

بسلطة البابا . وكان من نتيجة عمل الارساليات أن نشأت ، تدريجاً ، طوائف متحدة مع روما من داخل الكنائس الشرقية الأخرى ، كالأرثوذكسية الأرمنية والقبطية والسريانية الأرثوذكسية والنسطورية. وقد برزت هذه الطوائف، بعد صراع على السلطة في البطريركيات والمطرانيات في أوائل القرن الثامن عشر، كنائس مستقلة عملياً ، برأس كلا منها بطريرك ، مع أنها لم تحصل على اعتراف مدني من الحكومة العثمانية حتى القرن التاسع عشر .

وبفضل الارساليات وحماية فرنسا ، نشأت شبكة من المدارس الكاثوليكية في كل مكان تقطنه طوائف كاثوليكية أو قابلة لأن تصبح كاثوليكية ، وبنوع خاص في لبنان وحلب . وفي قلب الكنيسة الكاثوليكية في روما تأسس عدد من المعاهد لتنشئة اكليروس كاثوليكي مثقف ومستقيم العقيدة ، كالمعهد الماروني والمعهد اليوناني ومعهد جمعية نشر الايمان .

وقد برز من الطوائف المسيحية التي أنشأتها أو عززتها الارساليات فريق من المثقفين ، وعوا عالم أوروبا الجديدة بل اعتبروا أنفسهم ، بمعنى من المعاني ، جزءاً منه . وقد كان الاكليروس في أواخر القرن السادس عشر مثقفاً ، خصوصاً بين الموارنة والروم الكاثوليك ، ذا حياة ونظام مثاليين ، ذا معرفة باللغتين اللاتينية والايطالية وبالثقافة التي كانتا مفتاحاً لها . كما كان أفراد هذا الاكليروس على معرفة أعمق من ذي قبل بلغاتهم الشرقية وآثارهم وتاريخ طوائفهم وعاداتها . وكان بعضهم ، كالعلماء المشهورين من عائلة السمعاني في روما ، وكالكهنة الموارنة الذين كانوا يدرسون اللغة العربية في السربون ، قد أسهم إسهاماً كبيراً في تعريف أوروبا بالشرق الأدنى . كما قام بعضهم بتوسيع آفاق طوائفهم بترجمة مؤلفات اللاهوت الكاثوليكي الغربي أو باقتباسها . فقد ترجمت « الخلاصة اللاهوتية » للقديس توما الاكويني بكاملها في مطلع القرن الثامن عشر .

وقامت أيضاً ، بتأثير من المعاهد والارساليات ، في أواخر القرن السابع عشر ، أديرة تتبع قواعد التّرهب الغربي ، وبنوع خاص في لبنان ، في أودية تلك الجبال الحرة والمنعزلة ، وتحت حماية العائلات الكبرى ، درزية كانت كآل جنبلاط ، أم مارونية كآل الخازن . ثم غدت هذه الأديرة نفسها مركزاً للعلم والتّربية . إذ نشأت تحت جناحها معاهد للرهبان محلية ومدارس قروية . وكانت هذه المدارس تعلم الاكليريكيين والمدنيين على حد سواء . وهكذا نشأت ، مع الزمن ، طبقة من المدنيين المثقفين وجدوا مجالاً لمواهبهم في دواوين الحكام المحليين . ففي القرن السابع عشر ، كان أمير الجبل ، فخر الدين ، قد أخذ يستخدم كهنة موارنة في مراسلاته الدقيقة مع بلاطات أوروبا ، كما أخذ ، فيما بعد ، الحكام الأتراك على الشاطىء السوري ، كحكام طرابلس وصيدا ، يستخدمون في دوائرهم المالية مسيحيين على معرفة جيدة باللغة العربية . وقبل نهاية القرن الثامن عشر ، كان المسيحيون السوريون قد تسلموا إدارة الجمارك في مصر ، فاستعان بهم محمد علي ، عندما خلف المماليك ، في رقابته المالية وفي علاقاته مع حكام سوريا المحليين .

كان المدنيون المثقفون علماء وموظفين معاً . ففي أوائل القرن الثامن عشر ، نهض عدد من المسيحيين في حلب للتعمق في علوم اللغة العربية على يد الفئة الوحيدة التي كانت تملك ناصيتها يومذاك ، أعني مشايخ الدين الاسلامي . وقد كتب بعضهم الشعر والنثر الصحيحين بشغف ، ومنهم امتدت شعلة الأدب العربي إلى لبنان . وكان الذين يرغبون في التوظف يدرسون اللغة العربية بحماس كجزء من إعدادهم المهني ، وكانوا ينقلون إلى أولادهم ما قد تعلموه . وهكذا نشأت أسر بكاملها من رجال الأدب . وقد خرج من هذه الأسر ، كآل اليازجي والشدياق والبستاني ، مؤسسو نهضة العرب الأدبية في أوائل القرن التاسع عشر .

في القرن الثامن عشر ، كانت طبيعة التجارة بين الشرق الأدنى

وأوروبا آخذة في التغير . فجاليات التجار الأوروبية في المدن العثمانية كانت على تقهقر ، أولاً لصعوبة التجارة في المناطق غير الآمنة ، وثانياً لقدرتها على تحقيق أرباحاً أوفر في بلدان أخرى . وهكذا اخذت التجارة تنتقل إلى أيدي المسيحيين واليهود الشرقيين بفضل الحماية القنصلية لهم ، كما بفضل معرفتهم اللغات والأساليب التجارية الأوروبية . فتمكن المسيحيون واليهود الناطقون بالضاد ، في دمشق وحلب ومدن الساحل ، من أن يبنوا ، على غرار اليونان والأرمن ، شبكة تجارية تربط مدنهم بمدن الاسكندرية وليفورنو وتريستا ومرسيليا . فنشأ عن ذلك فئة جديدة على معرفة مباشرة بالحياة الأوروبية ، كانت أول فئة في الشرق الأدنى أتقنت الأساليب الحديثة للتجارة والشؤون المالية .

كانت الثقافة الغربية التي اقتبستها هذه الفئات ، فئات الكهنة والتجار والكتاب ، ثقافة لاهوتية ، على الأخص. لقد وقفوا على آداب اللاهوت الكاثوليكي وعباداته وكانوا يطالعونها ؛ لكن لا يبدو أن آداب أوروبا الرفيعة وأفكارها السياسية قد استرعت اهتمامهم قبل انقضاء شطر كبير من القرن التاسع عشر ، بينما أحدث اهتمامهم الجديد باللغة العربية تأثيراً عميقاً في حياتهم الفكرية . فأدى ذلك ، قبل كل شيء ، إلى إثارة وعيهم التاريخي ، مما دفع بعض الكهنة المثقفين إلى دراسة آثار العرب ، بالاضافة إلى دراسة تاريخ الكنائس الشرقية ، وحمل غيرهم من الكهنة ومن المدنيين على الاهتمام بالتاريخ المدني أيضاً . فقامت في لبنان مدرسة من المؤرخين ، كان محور عنايتها التاريخ الخاص بالجبل : نشوء طائفتيه الدينيتين ، الموارنة في الشمال ، والدروز في الجنوب ، وترعرع الامارة ، وقيام جهاز من الأسر النبيلة تنتمي إلى الطائفتين معاً ، وتطور الاستقلال العملي عن سلطة المماليك ثم عن سلطة الأتراك في البلدان المجاورة وكيفية المحافظة عليه .

كان أول مؤرخ جدير بالذكر من هذه المدرسة البطريرك

الماروني اسطفانوس الدويهي (١٦٠٣ – ١٧٠٤) الذي درس في المعهد الماروني في روما ، وتعلم اللاتينية والايطالية ، كما تعلم العربية والسريانية ، واعتمد وليم الصوري كما اعتمد المسعودي. وقدجاء مؤلفه الرئيسي ، « تاريخ الأزمنة » ، في شكله ، تاريخاً للكنيسة المارونية وللموارنة وبطاركتهم ورؤسائهم المدنيين ، ولصراعهم ضد الهرطقة اليعقوبية ، ولتدخل الحكام المسلمين . إلا أنه ، في جزئه الأخير ، كان تاريخاً لنشوء لبنان كوحدة جغرافية وترعرع حكمه الذاتي ووحدته . وتابع كتابة التاريخ المحلي ، التي شق الدويهي طريقها ، سلسلة من المؤرخين من كهنة وعلمانيين ، بلغت أوجها في كتابين شاملين ، يختصران تاريخ لبنان السياسي ، وينطويان على عقيدة في ما هو لبنان . أولهما للأمير حيدر الشهابي (١٧٦١–١٨٣٥) الذي كتب تاريخاً للبلاد جاء بالحقيقة تاريخاً للعائلة الشهابية . وقد عاونه في ذلك عدد من المؤرخين ، أحدهم طنوس الشدياق (١٧٩٤–١٨٦١) . وثانيهما لهذا الأخير نفسه ، وهو تاريخ للاسر المارونية والدرزيةوالمسلمة البارزة في لبنان. وقد بدا لبنان فيه وكأنه جهاز هرمي من الأسر ، تغلبت فيه المحالفات العائلية والمصلحة العامة على الفوارق الدينية للحؤول دون مدخلات العثمانيين [٣١] .

لم يكن حيدر الشهابي غافلاً عن تاريخ أوروبا . فهو ، بالعكس ، يقطع روايته المحلية ليصف الثورة الفرنسية واحتلال بونابرت لمصر . وكانت الثورة،في نظره ، كما كانت في نظر المؤرخين الأتراك في زمانه ، عملاً هداماً قبل كل شيء ، إذ كانت عصياناً على سلطة الملك الشرعية . إلا أننا نلمس لديه بعض الاحساس بالعقائد الايجابية الكامنة وراء الثورة ، ذلك الاحساس الذي دخل لبنان مع التجار اللبنانيين الذين كان لهم اتصال بالجيش الفرنسي في مصر، او ممن تعاطوا أعمال الترجمة . كذلك نجد ، لدى كاتب من الجيل اللاحق ، سجلاً لفكر عصامي تنبه للافكار العلمية والنظريات التي انبثقت عن عصر التنور الفرنسي . هذا الكاتب هو مخايل مشاقة

(١٨٠٠ ــ ١٨٨٨) الذي ولد من أصل يوناني في قرية لبنانية وتربّى في مدينة دير القمر الجبلية الصغيرة . كانت عائلته على شيء من الثقافة ، إذ كان أبوه مدرساً للعلوم . إلا أنه تثقف خصوصاً على نفسه ، مدفوعاً إلى ذلك بملكه حب الاستطلاع الذي استفاق لديه في وقت باكر من عمره واطلق فكره بعيداً إلى ما وراء حدود قريته. وهو يروي بشكل طريف كيف اهتدى،عن طريق خال له من مصر ، إلى الرياضيات والعلوم الطبيعية ، حين لم يكن في دير القمر أحد يعرف من علم الحساب أكثر من عملية الجمع [٣٢].

كان محمد علي ، ككل حكام مصر الأقوياء ، يريد على حدوده الشرقية نظام حكم مؤيد او مطيع له. وقد تمكن من بلوغ مأربه هذا في ثلاثينيات القرن التاسع عشر . فبعد أن أنشأ جيشاً من القوة بحيث يقدر على قمع أي مقاومة من مولاه السلطان ، وعلى تعزيز نفوذه في وجه حكام سوريا المحليين ، بعث بجنوده في ١٨٣١ إلى سوريا ، فاحتلها دون صعوبة تذكر . وحكم ابنه ابرهيم باشا سوريا طيلة عشر سنوات تقريباً . وهنا ، كما في مصر ، سجل عهد محمد علي مرحلة جديدة من مراحل التعرف إلى أوروبا . فغدت البلاد أكثر ترحيباً بالأوروبيين من المسافرين والمستوطنين والتجار والمرسلين والمراقبين المستطلعين . وقد وضعت البلاد ، لمدة عشر سنوات ، تحت إدارة من نوع جديد ، قائم على المبادىء التي بثتها حكومة فرنسا الثورية : المركزية ، وجيش مدرب ومنضبط ، والاستثمار العلمي للموارد الطبيعية ، والمساواة بين أتباع جميع الأديان . ويبدو أن محمد علي أصرّ فعلاً على المساواة بين المسيحيين والمسلمين في سوريا أكثر مما فعل في مصر ، فجلسوا جنباً إلى جنب في المجالس المحلية التي أقامها ،واستخدم جنوداً مسيحيين من لبنان لإخمادالثورات الدرزية والنصيرية . وكان لابرهيم مستشاران رئيسيان هما المثري المسيحي حنا البحري، وأمير لبنان بشير الشهابي . وكانت معتقدات هذا الأخير غامضة، لكنه اعتمد على مؤازرة الموارنة ومات كاثوليكياً .

ومن غرابة الأقدار أن يكون الطابع العصري لحكم محمد علي هو ما أثار عليه ، في آخر الأمر ، نقمة السوريين ، وان يتجلى ذلك الحس الجديد بالمساواة الدينية الذي حاول خلقه في تحالف الطوائف الدينية ضده . فقد حاول ابرهيم باشا ، في ثلاثينيات القرن التاسع عشر ، أن يدخل إلى لبنان وإلى الأقضية الجبلية الأخرى المبادىء الحديثة في فرض الضرائب وجبايتها ، وأن يجرد الأهالي من السلاح ، وأن يفرض التجنيد العام ، فكان الاستياء العام ثمرة ذلك . وفي الوقت نفسه ، كان ابرهيم باشا ، بعد أن دحر العثمانيين في نزيب ، قد زحف بجيشه على آسيا الصغرى ، فاعتبرت جميع الدول الأوروبية ، عدا فرنسا ، هذا الانتصار تهديداً لوجود الامبراطورية ، وبالتالي لمصالحها هي أيضاً . فقام تحالف فيما بينها لإرغام محمد علي على سحب جيوشه ، ليس من آسيا الصغرى فحسب ، بل من سوريا أيضاً . وكانت أحد تدابير الضغط عليه امداد العناصر المستاءة في لبنان بالسلاح والمعونات الأخرى . فقامت ضده وضد الأمير بشير ، الذي ظلّ موالياً له ، ثورة تتكشف وثائقها عن اتجاه جديد ، هو التعاون بين فئات من مختلف الأديان للدفاع عن المصالح الناجمة عن العيش في وطن مشترك . ففي ١٨٤٠ اجتمع زعماء الطوائف المختلفة في كنيسة مار الياس في انطلياس ، قرب بيروت ، وأقسموا اليمين على العمل معاً بأمانة لمقاومة المحاولة التي كان يقوم بها الأمير بشير والمصريون لفرض نزع السلاح والتجنيد العام ، فوقعوا وثيقة هذا نصها « إنه يوم تاريخه ، حضرنا إلى مار الياس انطلياس ، نحن المذكورة أسماؤنا به بوجه العموم من دروز ونصارى ومتاولة وإسلام المعروفين بجبل لبنان من كافة القرى وقسمنا اليمين على مذبح القديس المرقوم بأننا لا نخون ولا نطابق بضرّ أحد منا كائناً من يكون . القول واحد والرأي واحد »[٣٣] .

لعب الأوروبيون دوراً كبيراً في إعداد هذه الثورة وتنظيمها. فقد كان في لبنان عملاء بريطانيون، نخص بالذكر منهم ريشارد وود

الموظف الشاب في السفارة البريطانية في القسطنطينية، والمتعمق في لغات الشرق الأدنى وسياساته . كان هذا الشاب قد قام بمهمة دقيقة في كردستان ، ثم أرسل إلى لبنان للاتصال بالمستعدين لمقاومة الحكم المصري . وعاش فيه سنتين بحجة تعلم اللغة العربية . وكان هناك أيضاً في الوقت نفسه واحد أو اثنان من الفرنسيين الذين كانوا ، على الرغم من سياسة دولتهم العامة ، يناهضون ابرهيم باشا ويدعمون هذه الحركة . ويظهر تأثير أمثال هؤلاء الرجال في النداء الذي وجهه الثوار إلى مواطنيهم ، والذي يقفز بنا قفزاً إلى العالم الحديث، عالم الحركات الشعبية والروح القومية. وهذا نصه :

«أيها المواطنون الأعزاء !

«في علم جميعكم المظالم التي أنزلتها الحكومة المصرية بنا والضرائب الباهظة والمعاناة وضروب الاستعباد التي رزحت تحتها سوريا بأسرها ، وقد جرت الخراب على كثير من العيال . على أن سكان لبنان ، رغماً عما هم فيه من الأنفة وروح الاستقلال ، احتملوا بصبر مظالم السلطة الجائرة مراعاة لخاطر الأمير بشير الشهابي ، على أمل أن يضمن لهم صبرهم هذا حفظ شرفهم وحريتهم وكيانهم.

«وإذا كنا لم نلجأ قبل الآن إلى السلاح للتخلص من السلطة الجائرة ، فلأننا كنا نبني كل آمالنا على أن توسط أميرنا الأمير بشير الصادر عن أريحية ووطنية يخفف من شقائنا . إنما لسوء الحظ هذه الحكومة المستمرة على غيها وظلمها لم تحفظ جميلاً لأميرنا على ما ادى لها من الخدم . . .

«ولنكن على يقين تام أن الندامة المتأخرة لا تنقذنا إذا لا سمح الله افترقنا أو ترددنا لحظة طرف عن توحيد قوانا لاستعادة حريتنا .

«ولكي نسلك بحزم. . . مطبقين عملنا على الحكمة والرزانة الجديرتين بشعب حر مثلنا ، يجب أن نعقد اجتماعات من الرجال المعروفين بعلو المنزلة وسمو المدارك ، ويكون قوام هذه الجمعية

خمسة روساء ينتخبون بأكثرية الأصوات في كل إقطاعة ، ويعقدون كلهم أو بعضهم مجلساً في مكان مناسب للاتفاق على وضع إدارة منظمة . . . ويقتضي أن تكون روابط أعضاء هذا المجلس مع بعضهم متواصلة ليتسنى لنا اتخاذ التدابير العاجلة لحماية مواطنينا المحدق بهم الخطر وإنقاذاً لأنفسنا من العبودية والظلم وإخفاقاً لجميع موامرات وحيل سلطة مكروهة تقصر عن تفريقنا عن بعضنا . وقد سبق لليونان أن كانوا أحسن قدوة لنا فحصلوا على حريتهم وكان الله معينهم » (٣٤) .

بالرغم من ذكر اليونان ، لم يكن في هذا البيان دعوة إلى الاستقلال . فالثورة قامت بمساعدة الدول الكبرى التي كانت سياستها ترمي إلى إعادة نفوذ السلطان العثماني إلى سوريا . كما أن الثوار صرحوا عن طاعتهم وخضوعهم للسلطان عن طيبة خاطر(٣٥). إلا أن البيان نفسه كان ينطوي ضمناً على فكرة الحرية ، والذين أصدروه كانوا على علم من أين أتتهم هذه الفكرة . إذ انهم وجهوا، في الوقت نفسه ، نداء إلى السفير الفرنسي يطلبون منه أن يتخلى عن دعمه لمحمد علي يساعدهم على الانعتاق من جوره بقولهم: « إن فرنسا ، الأمة العظيمة ، المشهورة بكرم أخلاقها ، الناشرة في كلّ مكان أعلام الحرية ، المريقة الدماء في مدى قرون طويلة لتأييدها في حكومتها ، تأبى علينا اليوم مدّنا بنفوذها الفعال لاتمتع بمثل هذه النعمة ! » (٣٦) .

وقد أسفر الأمر عن انسحاب ابرهيم باشا وجيشه إلى مصر ، وعودة الحكم العثماني ، وخلع الأمير بشير واستبداله بعضو ضعيف من عائلته . وبعد ذلك بقليل ، خلع الأتراك الأمير الجديد ، وأزالوا الامارة،وقسموا لبنان إلى قائمقاميتين يحكم احداها ماروني والأخرى درزي . ثم تبع ذلك أزمة استمرت عشرين عاماً ، أضاف فيها تزايد النفوذ الأوروبي وانتشار الأفكار الغربية بعداً جديداً على أبعاد النزعات المحلية . فقد أدى زوال إطار الوحدة السياسية ، والتدخل

البريطاني والفرنسي ، ومحاولات الحكومة التركية فرض حكم مباشر على لبنان ، بالاضافة إلى التدابير التي كان قد اتخذها الأمير بشير أثناء حكمه لإضعاف شوكة أعيان الدروز ، إلى خلق توتّر بين الطوائف لم يسبق له مثيل من قبل . إلا أن ذلك التوتر الطائفي كان ينطوي أيضاً على شيء آخر ، حمل في طياته بذور تململ اجتماعي وفكري . ذلك أن التوازن الاجتماعي بين الدروز والموارنة كان على تحول ، كما كان التوازن الداخلي في قلب الطائفة المارونية نفسها على تحول أيضاً . فقد رأت عائلات الجبل الاقطاعية أن سلطتها المحلية أخذت تنهار شيئاً فشيئاً بفعل تحديين : تحدي الاكليروس الذي كان يستعمل أحياناً نفوذه المتزايد لدعم الفلاحين في نزاعهم مع أسيادهم ؛ وتحدي تجار المرفأ الأوروبيين والشرقيين معاً الذين كانوا يستوردون البضائع المصنوعة ويصدرون الحرير ويستولون تدريجاً على وظائف الملاكين الاقتصادية . ثم إن الطبقة المسيحية المثقفة كانت تتكاثر بسرعة . فالارساليات الكاثوليكية والبروتستانتية كانت في أيام المصريين تعمل بحرية أوسع من قبل ، فتنشىء المدارس على نطاق أوسع وعلى مستوى أرفع ، وتؤلف كتباً مدرسية وترجمها وتطبعها على مطابعها. فخرجت من المدارس طبقة جديدة من المثقفين اتقنت الى جانب اللغة العربية لغة أو أكثر من اللغات الأوروبية ، واطلعت، بقصد من اساتذتهم ام بغير قصد،على أفكار القرن التاسع عشر.

كان ، إذن ، لهذا التوتر وللأزمة التي أدى إليها وجهان : كفاح الدروز للاحتفاظ بسيطرتهم التقليدية ، وكفاح أعيان الموارنة ضد قوى التغيّر . وكان قد سبق النزاع الديني في ١٨٦٠ نزاع اجتماعي . ففي ١٨٥٨ ، ثار فلاحو قضاء كسروان الماروني الصرف ضد أسيادهم من عائلة آل الخازن ، فطردوهم ، في أوائل ١٨٥٩ ، بقيادة البطل القروي طنوس شاهين ، وأقاموا « حكومة جمهورية » بنظام بدائي للتمثيل الشعبي [٣٧] . ثم نشبت الحرب بين الموارنة والدروز في ١٨٦٠ ، فأدت إلى انتصار الدروز ،

وتذبيح المسيحيين في دمشق . إذ ذاك تدخلت الدول الكبرى ، فرنسا بجيشها ، والدول الأخرى بدبلوماسيتها . وبعد مناقشات جرت في بيروت والقسطنطينية ، وضع نظام أساسي للبنان ، أنهى النزاع الاجتماعي والديني معاً ، إذ تم الاتفاق على أن يحكم لبنان متصرف مسيحي يعينه الباب العالي ، على أن تعاونه مجالس مركزية ومحلية تمثل مختلف الطوائف وتنتخب انتخاباً بعد التشاور ، وعلى أن تتمثل فيها الطوائف بالتساوي ، وعلى أن يكون جميع الأفراد متساوين أمام القانون، وعلى أن تلغى جميع الامتيازات «الاقطاعية»(٣٨) .

أما في الغرب ، فكانت ولاية تونس تابعة للسلطان منذ القرن السادس عشر . إلا أنها سرعان ما أصبحت مستقلة فعلاً ، تدفع الجزية ، لكنها تدير بنفسها شؤونها الخاصة ، وإلى حد بعيد ، علاقاتها الخارجية . وقد مارس السلطة ، منذ القرن السابع عشر ، فريق عسكري محلي ، ومنذ القرن الثامن عشر ، عائلة آل الحسيني ، التي انبثقت من هذا الفريق وشغلت منصب الباي . وفي النصف الأول من القرن التاسع عشر ، واجه الباي انحطاطاً في النظام والأمن واتساعاً في النفوذ التجاري الأوروبي ، فسارع إلى استعادة سلطته بإنشاء جيش حديث ، وبتغيير أساليب الادارة ، وبتشجيع التجار الأجانب على الاقامة في البلاد لتأمين المال الضروري للجيش وللادارة . وقد نجم عن ذلك مشاكل جديدة ، إذ أفسحت مصالح الأجانب والمرابين المتزايدة مجالاً لتدخل الدول ، وأصبح ضباط الجيش الحديث حملة أفكار سياسية جديدة . فقام محمد باي ، لإزالة الشكاوى المشروعة الصادرة عن الجماعات الأجنبية ، ولاجتذاب تأييد أصحاب الأفكار الجديدة ، ولتثبيت جذور الولاء للحكم لدى جميع فئات الشعب ، بإعلان إصلاح من عنده على غرار الاصلاح التركي ، دبّج مبادئه في « عهد الأمان » الصادر في ١٨٥٧ . وقد بدأ هذا الاعلان بالاشارة إلى المصلحة العامة كمبدأ من مبادىء تفسير الشرع : « الحمد لله . . . الذي جعل العدل لحفظ نظام العالم كفيلا ، ونزل

الأحكام على قدر المصالح تنزيلا »[٣٩] . ثم يمضي في شرح القواعد التي عليها تنهض المصلحة العامة : أولاً الحرية ، إذ ان الانسان لا يستطيع بلوغ الفلاح إلا إذا كانت الحرية مضمونة له وكان العدل سياجاً له ضد العدوان . وثانياً، الأمان التام . وثالثاً ، وهذا متضمن في النقطة الثانية ، المساواة التامة بين المسلمين وغير المسلمين أمام القانون ، لأن هذا الحق إنما هو ملك لجميع الناس . ويجب أيضاً أن يكون للأجانب حقوق التونسيين ، وأن يمارسوا الأعمال التجارية على أنواعها ، وأن يكون لهم حق التملك . وبعد ثلاث سنوات من ذلك ، أي في ١٧٦٠ ، صدر « القانون السياسي » ، وهو نوع من الدستور ، فكان أول دستور يصدره بلد مسلم في العصر الحديث . وليس من الواضح من كان وراء فكرة الدستور تلك . أيكون ريتشارد وود ، القنصل البريطاني العام الذي تعرفنا إليه في بدء حياته في بلد آخر ، هو الذي أوحى بها ؟ لكن تونس ، من جهة أخرى ، لم تكن بعيدة عن إيطاليا . كذلك كان في بلاط الباي منفيون سياسيون إيطاليون ، فضلاً عن موظفين تونسيين ممن أتقنوا اللغة الفرنسية وقاموا بزيارة فرنسا . فليس من الصعب ، إذن ، تعيين المصادر التي انبعثت عنها فكرة الدستور. إلا أن هذا الدستور كان ، على كل حال ، وثيقة متحفظة ، تقبل بمبدإ التمثيل ، لكن في نطاق حدود معينة ، وتترك السلطة التنفيذية في يد الحاكم . نعم ، لقد نصت أيضاً على أن يقسم الحاكم أنه لن يقوم بأي عمل مخالف « لعهد الأمان » ، وأنه مسؤول عن أفعاله أمام المجلس الأعلى ؛ لكن كان من المقرر ايضاً أن يضم هذا المجلس وزراء أو موظفين بمعدل ثلث أعضائه ، وأن يعين الباي فيه الثلثين الآخرين في بادىء الأمر ، ثم يصار إلى ضم أعضاء جدد في فترات دورية .

لم يعمر اختبار الحكم الدستوري طويلاً ، بل انهار بعد بضع سنوات ، بسبب أزمة مالية ، وهيجان بين القبائل ، وضغط انكلترا وفرنسا وتنافسهما ، ورغبة الباي في الاحتفاظ بسلطته اللامقيدة .

إلا أن هذه الحقبة تركت وراءها أثراً . فقد ساعدت على خلق وعي سياسي جديد في تونس ، وعلى إبراز فئة من رجال الدولة المصلحين والموظفين والكتاب الذين قدّر لهم أن يلعبوا دوراً ضخماً في مجابهة الصعوبات ،حتى مجيء الاحتلال الفرنسي الذي بعثرهم في ١٨٨١ (٤١).

وقد نهلت هذه الفئة من معينين : الأول ، مسجد الزيتونة ، مركز التعليم الاسلامي التقليدي حيث كان تأثير الاستاذ محمد عبده ملموساً ؛ والثاني ، المدرسة الجديدة للعلوم العسكرية التي أنشأها أحمد باي بمديرها الطلياني وأساتذتها البريطانيين والفرنسيين والطليان، والتي كان الشيخ محمد عبده نفسه أستاذاً للغة العربية والعلوم الدينية فيها (٤٢).

كان لخريجي هاتين المدرستين مكانتهم : فكان لهم نفوذ في الجيش ، كما كان لهم نفوذ كوزراء وكأساتذة رسميين . وكان خير الدين ، المشرف الأول على المدرسة العسكرية ، زعيمهم المطاع . وهو من أصل مملوكي بدأ حياته في خدمة الباي ، ثم أصبح فيما بعد ، وفي فترة دقيقة ، رئيساً للوزراء ، ومؤلفاً لكتاب سنعود إليه فيما بعد .

الفصل الرابع

الجيل الأول (الطهطاوي - خير الدين - البستاني)

في ١٨٦٠ كانت قد نشأت نخبة من الموظفين والضباط والأساتذة ممن أدركوا إدراكاً حاداً أهمية إصلاح الامبراطورية واقتنعوا بأن هذا الاصلاح لن يتم إلا بتبني بعض صيغ المجتمع الأوروبي على الأقل. لم يكن بين هؤلاء، في اسطنبول آنذاك، سوى بعض العرب. بيد أن تأثير بيانات الاصلاح العظمى والقوانين التي نجمت عنها كان قد عمّ جميع أنحاء الامبراطورية، كما أنّه كان بين الموظفين العثمانيين من هذه المدرسة الفكرية نفر شغلوا مناصب في الولايات العربية وغيرها. ففي مصر، احتل بعض المناصب رجال على شيء من التربية الفرنسية، منهم اسماعيل باشا الذي تسنم العرش في ١٨٦١. وفي تونس، كان خير الدين، زعيم دعاة اصلاح الشباب، آخذاً في احتلال مكانة مرموقة في شؤون الدولة. أما طلاب مدارس الارساليات المسيحية في لبنان وسوريا، فلم يكن بوسعهم، بعد، الاشتراك المباشر في حكم بلاد كانت لا تزال تعتبر دولة إسلامية. إلا أنّه كان لهم بعض التأثير المباشر، كتراجمة في الحكومات المحلية والقنصليات الأجنبية، كما أنه قيض لهم، في ستينيات القرن التاسع عشر، أن يكتسبوا، بوصفهم أول صحفيي العالم العربي، قوة جديدة. كانت فكرة الاصلاح قد غرست جذورها بين جميع هذه الفئات التي تعرّضت بشكل أو آخر لرياح التغيّر، فنمت هذه الفكرة وتجسّدت، في الستينيات، في حركة فكرية انكبت، قبل كل شيء، على معالجة

مشاكل الشرق الأدنى الخاصة . إلا أنها أثارت استطراداً ، مرة أخرى، المسائل العامة في التفكير السياسي : ما هو المجتمع الفاضل ؟ وما هي القاعدة التي يجب أن تهيمن على عملية الاصلاح ؟ وهل من الممكن استنباط هذه القاعدة من مبادىء الشريعة الاسلامية ، أم أنه من الضروري الالتجاء إلى تعاليم أوروبا الحديثة وسلوكها ؟ وهل هناك ، بالواقع ، تناقض بين الاثنين ؟ وأخذت هذه الأسئلة تبرز في عقول بعض كتاب ذلك العصر الذين ، وإن كانوا قد التزموا نوعاً ما بحركة الاصلاح ، إلا أنهم كانوا، بالوقت نفسه، من أنصار التراث الاسلامي الراغبين في أن يثبتوا أن الاصلاح الحديث إنما تجيزه تعاليم الاسلام الاجتماعية ، لا بل تستوجبه .

تناول هذه المواضيع في اسطنبول كتّاب النصف الأول من القرن التاسع عشر ، أمثال صادق رفعت باشا . لكنها لم تعالج معالجة وافية إلا على يد جيل فتي من الكتّاب ، احتل مكانة مرموقة في العقد السادس من ذلك القرن ، أمثال شينازي ، وضيا باشا ، ونامق كمال ، الذين اطلعوا على أدب أوروبا ووقفوا على أفكارها وأعجبوا بقوتها ورقيّها . غير أنهم لم يكونوا بعد ، بملء قلوبهم ، من دعاة الحضارة الغربية . نعم، لقد شعروا بانتمائهم إلى مجتمع عثماني يضم أيضاً فئات غير تركية وغير مسلمة ، وودّوا أن تلج الامبراطورية باب العالم الحديث ، إلا أنهم كانوا يتحسسون أيضاً بالوطن الاسلامي المتأصلة جذورهم فيه، ويقدرون خلقية الاسلام قدراً جماً ، فحاولوا ، بمفاهيم إسلامية ، تبرير تبني المؤسسات الغربية، معتبرين ذلك التبنّي عودة إلى روح الاسلام الحقيقية ، لا إدخال شيء جديد عليه . أما في الشؤون السياسية ، فكانوا ديمقراطيي النزعة ، يعتقدون أن النظام البرلماني الحديث ليس سوى بعث لنظام الشورى الذي كان قائماً في فجر الاسلام ، وأنّه الضمانة الوحيدة للحرية . وهذا ما أدى بهم إلى الاصطدام بالحكومة التي ، على تأييدهم إصلاحاتها ، انتقدوا طابعها الاوتقراطي . وقد وجدوا

مجالاً للتعبير عن أفكارهم وانتقاداتهم في الصحف التركية التي أخذت تظهر في الامبراطورية وفي غربي أوروبا معاً منذ ١٨٦٠ . وفي منتصف الستينيات أقدموا على خطوة أشدّ جرأة ، وهي القيام بأول محاولة لتنظيم حزب سياسي ، فأسسوا ، برعاية عضو من الأسرة الخديوية في مصر ، مصطفى فاضل باشا وعضوية ضياء باشا ، ونامق كامل ، حزب « الشباب العثماني » في اسطنبول أولاً ، ثم نقلوا مركزه إلى باريس . وكان للجريدة التي أنشأوها بعض التأثير ، لكن الحزب انحل بعد ١٨٧١ ، عندما سمح لزعمائه بالعودة من المنفى .

كان « الشباب العثمانيون » ليبراليين ، لكنهم كانوا أيضاً مسلمين أتراكاً يحبون وطنهم . وقد اعترى تفكيرهم توتر خفي لم يكن ليظهر جلياً إلا لدى الجيل اللاحق . وفي القاهرة ، نشأ فريق آخر على نهج من التفكير مماثل ، امتزجت فيه الليبرالية الاسلامية العثمانية بشيء آخر ، إلا أن هذا الشيء الآخر كان هنا محبة الوطن المصري . وكان أول كاتب حلّل فكرة الأمة المصرية وحاول شرحها وتبريرها ، استناداً إلى اعتبارات إسلامية ، رفعت بدوي رافع الطهطاوي (١٨٠١–١٨٧٣) [١] . كان الطهطاوي من عائلة قديمة ، توارثت العلوم الدينية ، وأقامت في مدينة طهطا في مصر العليا ، فإذا بالظروف تخرجه من العالم القديم لتزجّه في العالم الجديد . فقد أدت تدابير محمد علي ، القاضية بالحجز على الالتزامات ، إلى تجريد عائلته من ثروتها ، دون أن تتمكن من سلبها ذوقها العلمي ، فذهب الطهطاوي الشاب في ١٨١٧ ، أسوة بأجداده ، إلى الأزهر للدراسة . وهناك تابع الدراسات المعروفة في المنهاج القديم ، إلا أنّه ربما استشف للمرة الأولى هناك صورة العالم الجديد . فالاستاذ الذي أثر فيه أشد التأثير كان الشيخ حسن العطار ، أحد علماء العصر الكبار ، وأحد المصريين الذين ، لعشرين سنة خلت ، زاروا معهد بونابرت المصري وتعرفوا فيه إلى شيء من علوم أوروبا الجديدة . ولعلّ الطهطاوي قد تعلّم من أستاذه العطار شيئاً عنها ،

إلا أن فضل أستاذه هذا عليه كان أعظم وأوسع مدى . فهو الذي سعى بتعيينه إماماً لفرقة من فرق الجيش المصري الجديد ، ثم إماماً لأول بعثة رئيسية أرسلها محمد علي للدراسة في باريس . وقد ترك كل من هذين الاختبارين أثره في نفسه . فالجيش الجديد كان نواة مصر الجديدة . وقد بقي الطهطاوي، طيلة عمره، معجباً بالفضائل العسكرية وبمنجزات جنود محمد علي . لكن تأثير باريس فيه كان أبلغ . فالأعوام الخمسة ، من ١٨٢٦ إلى ١٨٣١ ، التي قضاها هناك كانت أهم أعوام حياته . ومع أنه جاءها كإمام لا كطالب ، فقد ألقى بنفسه في خضم الدراسة بحماس ونجاح . فاكتسب معرفة دقيقة باللغة الفرنسية وبمشاكل ترجمتها إلى العربية . وطالع كتباً في التاريخ القديمة والفلسفة الاغريقية والميثولوجيا والجغرافيا والرياضيات والمنطق ، كما قرأ سيرة نابليون وبعض الشعر الفرنسي بما في ذلك راسين ، ورسائل اللورد تشسترفيلد إلى ابنه . وكان أهم من هذا كله أنه تعرف إلى شيء من الفكر الفرنسي في القرن الثامن عشر باطلاعه على فولتير وكوندياك و « العقد الاجتماعي » لروسو وأهم مؤلفات مونتسكيو .

وهكذا ترك عصر التنور الفرنسي أثراً دائماً في تفكيره وفي التفكير المصري بواسطته . نعم ، لم تكن بعض أفكار هذا العصر الرئيسية غريبة على من تربى على تراث الفكر السياسي الاسلامي ، كالقول بأن الانسان يحقق نفسه كعضو في المجتمع ، وبأن المجتمع الصالح هو الذي يهيمن عليه مبدأ العدل ، وبأن غاية الحكم خير المحكومين . أضف إلى ذلك أن نظرة روسو نفسها إلى المشرّع ، ذلك الانسان الذي يستنبط بمهارته العقلية الشرائع الصالحة والذي يستطيع التعبيز عنها برموز دينية بوسع عامة الشعب فهمها والاقرار بصحتها ، لم تخل من بعض التجانس مع أفكار الفلاسفة المسلمين حول طبيعة النبي ورسالته ووظيفته . لكن هناك أيضاً أفكاراً جديدة يمكن تلمس أثرها في كتابات الطهطاوي : كالقول بأن الشعب

يمكنه ، بل يجب عليه ، أن يشترك في عملية الحكم ، وبأن من الواجب تهذيبه من أجل هذه الغاية ، وبأن الشرائع يجب أن تتغير بتغير الظروف ، وبأن ما كان منها صالحاً في زمان أو مكان قد لا يصلح لزمان أو مكان آخر ، هذا فضلاً عن فكرة الأمة التي لعله استقاها من مونتسكيو الذي ألحّ على أهمية الظروف الجغرافية في تكوين الشرائع ، مما يستلزم القول بحقيقة الجماعة المحدودة جغرافياً ، أي المجتمع الناشىء عن العيش في مكان واحد ، والذي ذهب أيضاً إلى أن قيام الدول وانهيارها يخضعان لأسباب معينة ، وأن هذه الأسباب تكمن في « روح الأمة » ، وأن محبة الوطن أساس الفضائل السياسية . وفي ذلك قوله : « إن محبة الوطن تؤدي إلى دماثة الاخلاق »[٢] ، والعكس بالعكس . لم تكن هذه الأفكار بالنسبة للطهطاوي مجرد أفكار نظرية . إذ بينما تعرّف إليها نظرياً ، أوحى إليه اختباره العملي في باريس بالوجه الذي يمكن لأمته أن تنتفع به منها . وقد التقى ببعض مستشرقي ذلك العهد، كسلفستر دى ساسي ، الذي ، بفضله ولا شك ، تنبه إلى اكتشافات علماء الآثار المصرية في العهد الأول الكبير لهذا العلم . وقد ملأت فكرة مصر القديمة ذهنه ، فأضافت عنصراً هاماً إلى تفكيره .

لم يرغب محمد علي في أن يتعرف طلابه إلى الحياة في فرنسا أكثر مما ينبغي . لكن الطهطاوي استطاع أن يقوم بمشاهدات دقيقة للعالم الحديث والقديم معاً ، ويقتبس معرفة واسعة عن المؤسسات والعادات السائدة في ذلك المجتمع الأعظم والأكثر ازدهاراً في زمانه . وقد نشر ، بعد عودته إلى مصر بقليل ، وصفاً لإقامته في باريس بعنوان « تخليص الابريز إلى تلخيص باريز » ، اشتهر شهرة واسعة ، وترجم إلى اللغة التركية . وهو ينطوي على عدة ملاحظات طريفة وصادقة عن آداب الفرنسي الحديث وعاداته . على أن إعجاب الطهطاوي بفرنسا لم يكن إعجاباً أعمى . فهو يرى أن الفرنسيين « أقرب للبخل من الكرم » ، وأن « الرجال عندهم عبيد للنساء » .

لكنه وجد فيهم الكثير مما يستحق الثناء : كالنظافة ، وتربية الأولاد بعناية وعلى مدة طويلة ، وحب العمل ورذل الكسل ، وحب المعرفة (فهم يحبون دائماً معرفة أصل الشيء)[٣] والمروءة والانسانية. كما وجد أن «من طباعهم حب التغيير والتبديل في سائر الأمور الخارجية غير المهمة ، وثباتهم على آرائهم في الأمور المهمة ، ثم وفاؤهم بالوعد ، وعدم الغدر ، وقلّة الخيانة » .

عاد الطهطاوي إلى مصر ، فعمل ، لمدة ، كمترجم في مدارس التخصص الجديدة . وفي ١٨٣٦ عين رئيساً لمدرسة اللغات الجديدة ، وكلف بإعداد الطلاب لدخول المدارس المهنية وبتدريب الموظفين والتراجمة . وكان في الوقت نفسه يعمل مفتشاً للمدارس وفاحصاً ، وعضواً في لجان تربوية ، ورئيساً لتحرير الجريدة الرسمية « الوقائع المصرية » . لكن عمله الأهم كان في الترجمة . ففي ١٨٤١ ألحق بالمدرسة مكتب للترجمة عهدت إليه إدارته . وقد ضم هذا المكتب عدداً من التراجمة ، تحت إشرافه ومراقبته . وفي هذه الفترة ، استطاع أن يضع حوالي عشرين ترجمة ، معظمها لكتب في الجغرافيا والتاريخ والعلوم العسكرية . أما الترجمات التي اقترحها أو أشرف عليها ، فكان عددها أكبر بكثير . منها تواريخ للعالم القديم ، وللقرون الوسطى ، ولملوك فرنسا . ومنها سيرة بطرس الكبير ، وسيرة شارل الثاني عشر الاسوجي لفولتير ، وتاريخ الامبراطور شارل الخامس لروبرتسون . ومنها أيضاً كتاب عن الفلاسفة الاغريق ، وكتاب « تأملات في أسباب عظمة الرومان وانحطاطهم » لمونتسكيو . وتدل هذه القائمة على اتجاه اهتماماته ، كما تدل على اهتمام سيده بترجمة سير حياة العظماء من الحكام والقواد الذين قد تكون سيرتهم شبيهة بسيرته أو مثلهم جديراً بالاقتداء .

غير أن اختيار مونتسكيو كان ، ولا شك ، من فعل الطهطاوي نفسه . فهو يكشف ، بهذا الاختيار عن مدى اهتمامه ، طيلة عمره ، بمسألة عظمة

الدول وانحطاطها وبالحل الذي كان يبتغيه لها : « فالفضيلة السياسية في الجمهورية »، حسب مونتسكيو ، إنما هي « حب الوطن ».[٤] وقد تميز الرومان بهذا ، إلا «أن محبتهم لوطنهم شابها « بعض الشعور الديني »[٥].

بوفاة محمد علي فقد الطهطاوي العطف الذي حظي به في عهده . وكان ابنه ابرهيم باشا ، خلفه المختار ، قد مات قبله ، فخلفه حفيده عباس . فأرسل الطهطاوي ، في ١٨٥٠ ،إلى الخرطوم ليفتح مدرسة فيها . وفي السنة التالية أقفلت مدرسة اللغات التي كان قد رئسها من قبل.واعتبر الطهطاوي أن سنواته الأربع في الخرطوم كانت سنوات نفي، صرفها في ترجمة تلماك لفنلون . غير أن تبديل الحاكم أدى إلى تحوّل في طالعه . فبعد أن خلف سعيد عباساً في ١٨٥٤ ، سمح للطهطاوي بالعودة إلى مصر ، حيث عين مجدداً رئيساً لمدرسة ألحق بها مكتب للترجمة . وعندما خلف إسماعيل سعيداً ، بقي الطهطاوي في حظوة ، لا بل كان أحد أعضاء الفريق الذي خطط لنظام التربية الجديدة ، كما كان عضواً في عدة لجان . وقد وجد ، بالرغم من ذلك ، الوقت الكافي لمتابعة عمله العلمي . فشجع مطبعة الحكومة في بولاق على نشر الروائع العربية ، بما فيها مقدمة ابن خلدون ، مما يظهر أيضاً اتجاه تفكيره . كذلك استمرّ في أدارة مكتب الترجمة الذي اصبحت مهمته الرئيسية ترجمة مجموعة القوانين الفرنسية إلى العربية . وأصدر ، منذ ١٨٧٠ حتى وفاته ، مجلة لوزارة التربية وكتب فيها عدداً من المقالات المبتكرة . ووضع أيضاً عدة مؤلفات على نطاق أوسع : المجلدان الأولان من المؤلف الذي كان ينوي وضعه عن تاريخ مصر الكامل ، وكتاب في التربية عنوانه « المرشد الأمين للبنات والبنين » ، وكتاب عام عن المجتمع المصري عنوانه « مناهج الألباب المصرية في مناهج الآداب العصرية » .

والكتاب الأخير هو الذي يعنينا بنوع خاص ، لأنه يشتمل على أكمل شرح لأفكار الطهطاوي عن الطريق التي ينبغي لمصر أن تسير

فيها . كان هذا الكتاب ، من حيث الشكل ، دراسة عن النشاط المصري الاقتصادي (المنافع العمومية) : ما هي ، كيف اكتسبتها مصر في الماضي ، وكيف فقدتها فيما بعد ، وكيف يمكنها أن تستعيدها ؟ إلا أنه كان، من حيث الجوهر ، أكثر من هذا، بالرغم من أن الطهطاوي قد وضع هذا الكتاب ، ككل الكتب التي ألفها في هذه الفترة ، لتثقيف الطلاب في المدارس الجديدة عن طريق المطالعة ، أي بأسلوب خطابي تقليدي ، تتخلله استطرادات وحكايات طويلة لإثبات النقاط الواردة فيه . فمنه نستطيع أن نستخلص نظرية الطهطاوي في السياسة ، وفي طبيعة مصر ومصيرها . وهي نظرية جديرة بالاهتمام ، لأنها توضح ، بدقة ، الأفكار الشائعة بين الفئة الجديدة الحاكمة في مصر والتي على اساسها اجريت الاصلاحات في عهد اسماعيل .

لم تكن أفكار الطهطاوي في المجتمع وفي الدولة مجرد عرض جديد للنظرة التقليدية ، ولا مجرد انعكاس للأفكار التي تلقنها في باريس . ومع أنه يتبع اجمالاً ، في إخراج هذه الأفكار ، الطريقة التقليدية ، مستشهداً في إثبات كل مسألة بالنبي والصحابة ، وينظر إلى السلطة السياسية نظرة التفكير الاسلامي التقليدي إليها ، فقد توسّع في بعض النواحي توسّعاً جديداً وهاماً .

لم تكن فكرته عن الدولة ، بالرغم من مشاهد في باريس ، فكرة ليبراليي القرن التاسع عشر ، بل كانت الفكرة الاسلامية المأثورة . فللحاكم السلطة التنفيذية المطلقة ، إلا أن ممارسته إياها يجب أن يحد منها احترامه للشريعة وحراسها . أما الفكرة القائلة بأن الحكم يجب أن يكون في يد « الشعب » ، فلم تكن ، بحكم قراءاته واختباراته في باريس ، غائبة عن ذهنه . لقد شاهد ثورة ١٨٣٠ ، ووصفها وصفاً مطولاً في كتابه عن باريس . غير أن الفكرة كانت ، في نظره ، لا تتلاءم مع مشاكل مصر . فقد كان يحكم بلاده أوتقراطي مسلم . ولم يكن من أمل ، والحالة هذه ، في أي إصلاح

فعال إلا بأن يستخدم الاوتقراطي سلطته كما يجب . ثم إنّه وجد في خبرته الشخصية ، بما رافق حياته من نعم ومن محن ، الدليل على ما يترتب على أخلاق الحاكم ونواياه من نتائج . كان يحمل كثيراً من عرفان الجميل لمحمد علي الذي أرسله إلى باريس وتتبّع أعماله، بعد عودته منها ، باهتمام شخصي لا ينكر ، كما كان شديد الاعجاب بهذا الرجل الذي حرر مصر من قبضة المماليك وقادها في طريق التقدم[٦] فلقبه بالمقدوني الثاني ، إذ كان محمد علي نفسه يشعر بالشبه بينه وبين الاسكندر ، كما كان يقرأ حياته بلذة[٧] .

وكتب الطهطاوي فيما بعد عن سعيد واسماعيل بتعابير المبالغة التقليدية المألوفة ، إلا أنّه كان فيها على شيء من التحفظ . أما موقفه من عباس ، فكان غير ودي بطبيعة الحال . وقد لا يكون مجرد جمال لغة « فنلون » أو طرافة قصته ، هو ما حمله على صرف أعوام منفاه في ترجمة « تلماك » . فالكتاب الذي وضعه فنلون لتثقيف تلميذه الدوق دى بورغون تثقيفاً خلقياً ، ينطوي على نقد لطغيان لويس الرابع عشر الجامح ، وعلى درس خلقي للاوتقراطيين يمكن بسهولة تطبيقه على عباس. كما كان تذكيره بسعادة مصر وجمالها على عهد ساسوتريس من شأنه أن يستهوي ، بطبيعة الحال ، من كان يحمل لوطنه المحبة التي كان يحملها الطهطاوي لمصر ، لكنه كان من شأنه أيضاً تذكير عباس بما كانت عليه مصر في عهد سلفه ، « هذه الأرض الخصبة،الشبيهة بجنة عذبة تسقيها أقنية لا تحصى . . . هذه المدن المترفة . . . هذه الأراضي التي كان يكسوها كل سنة وبدون انقطاع حصاد مذهب،هذه الحقول المليئة قطعاناً . . . هؤلاء الرعيان الذين كانت جميع أصداء الأمكنة المجاورة تردد الأنغام العذبة المنطلقة من نايهم. . .سعيد . . . هو الشعب الذي يقوده ملك حكيم ! . . أحبوا شعوبكم كأولادكم . إن الملوك الذين لا يهمهم سوى أن يرهبهم الناس ، فيستعبدون رعاياهم لجعلها أكثر خضوعاً ، إنما هم وباء الجنس البشري ، يرهبهم الناس ولا ريب ، إلا أنهم

يكرهونهم ويمقتونهم » (٨).

وقد نجد في تحذيره ، حتى الحكام الصالحين ، من اختيار المستشارين الفاسدين والممالقين الذين لا يتورعون عن الخيانة ، ومن حجب الثقة عن « الحكماء والأفاضل الذين إنما بفضيلتهم يرهبون » (٩) ، صدى لمؤامرة شخصية ربما كانت السبب في نفي الطهطاوي . ومن جهة أخرى ، كان لا بد لنصائح « فنلون » في طريقة الحكم أن تبدو للطهطاوي قابلة للتطبيق على مصر في أيامه : فالحكام يجب أن يكونوا على معرفة تامة ومباشرة ببلادهم ، وأن يشجعوا التجارة والزراعة ، وأن يعنوا العناية اللازمة بالتربية ، وأن ينتجوا المعدات الضرورية للدفاع ، وفوق كل ذلك ، أن يحترموا مبادىء الاعتدال والعدل (١٠) .

لقد قبل الطهطاوي بسلطة الحاكم ، لكنه ألحّ أيضاً على الحدّ الذي تضعه لها القواعد الخلقية . ولكي يشرح الفكرة الاسلامية القائلة بأن الشريعة هي فوق الحاكم ، يلجأ إلى تفريق مونتسكيو بين « السلطات الثلاث » (١١) . ومما لا شكّ فيه أن ما شاهده في فرنسا قد عزز لديه فكرة فرض القيود على سلطة العاهل المطلقة . فهو ، إذ يكتب عن ثورة ١٨٣٠ ، يعرّف تعريفاً واضحاً الملكية المقيدة والجمهورية . غير أنه ، في كتاب « مناهج الألباب » ، يستمدّ البرهان على وجوب الحدّ من ممارسة السلطة من الفكرة التقليدية القائلة بانقسام المجتمع إلى « مراتب » أو « طبقات » ، لكل منها وظيفة معينة ووضع حقوقي خاص . فهو يميز ، وفقاً لمبدأ ثابت منذ القدم ، بين أربع طبقات : الحاكم ، ورجال الدين والشرع ، والجنود ، واهل الانتاج الاقتصادي (١٢) . وهو يعير أهمية خاصة للطبقة الثانية ولدورها في الدولة ، فيقول إن على الحاكم أن يحترم ويكرم العلماء وأن يعتبرهم معاونين له في مهمة الحكم. اعتاد الفقهاء المسلمون على ترديدها وهذه نغمة. فلربما كان لها عنده ، كما كان عندهم ، رنين « قومي ». فقد كان الحكم ،

في عهد ايام علي والمماليك والعثمانيين ، في يد الأتراك والشركس ، بينما كانت هيئة العلماء المؤسسة الوحيدة التي أتيح بها للأهالي في مصر الاشتراك الفعلي في تسيير الشؤون العامة . وإذ بدأت تنشأ ، في تلك الحقبة عينها ، فئة جديدة من المثقفين ، أخذ الطهطاوي هذا الأمر بعين الاعتبار ، مضيفاً على مفهوم « العلماء » معنى جديداً ، ينفي كونهم مجرد حراس لتقليد قائم وجامد. لقد كان هو نفسه ضليعاً في علم الشرع ومن أتباع المذهب الشافعي ، إلا أنه رأى من الضروري أن تتكيف الشريعة وفقاً للظروف الجديدة ، معتبراً ذلك التكيف أمراً مشروعاً . نعم ، لقد كان باب الاجتهاد مقفلاً ، حسب القول المأثور ، ولم يحاول فتحه إلا جيل لاحق ؛ غير أن الطهطاوي كان أول من خطا خطوة في هذا السبيل ، مؤكداً أن لا فرق كبير بين مبادىء الشرع الاسلامي ومبادىء « القانون الطبيعي » التي ترتكز إليها قوانين أوروبا الحديثة . وهذا يتضمن القول بإمكان تفسير الشريعة الاسلامية تفسيراً يتفق مع حاجات العصر . وقد اقترح بالفعل مبدأ يمكن اعتماده لتبرير ذلك ، وهو إنه يجوز للمؤمن في ظروف معينة أن يقبل بتفسير للشريعة مستمد من مذهب شرعي غير مذهبه [١٤] . وقد اعتمد هذا المبدأ كتّاب لاحقون لانشاء نظام حديث وموحد للشريعة الاسلامية في مصر وغيرها .

يستنتج الطهطاوي من واجب العلماء في تفسير الشريعة على ضوء الحاجات الحديثة أن عليهم أن يتعرفوا إلى العالم الحديث ، وبالتالي أن يدرسوا العلوم التي ولدها العقل البشري . وهو يستشهد بسيرة أحد المشايخ الفكرية ليثبت أن دراسة الفلسفة والعلوم العقلية بقيت حية في العالم الاسلامي حتى فترة قصيرة خلت [١٥] . لكنها توارت الآن ، ولم يقبل الأزهر في العصر الحاضر بالعلوم الجديدة التي هي ضرورية لخير المجتمع . ويخرج من هذا إلى القول بأن من واجب العلماء اليوم أن يتصالحوا مع العلوم الجديدة ، وبأن من الواجب أيضاً أن يكون للمختصين في هذه العلوم ما لعلماء الشرع من مكانة

اجتماعية ، وبأن على الحاكم أن يستشير ويكرم الأطباء والمهندسين وجميع من امتلكوا ناصية العلوم النافعة للدولة [١٦] . وبتعبير آخر ، لقد بعث من جديد الفكرة التقليدية القائلة بشراكة الحاكم والعلماء ، وفسّر كلمة « العلماء » على ضوء ما قصده سان سيمون بـ « رهبنة العلماء » .

لكن وراء الحكام والعلماء جميعاً شيء آخر ، هو الأمة بأسرها . كان الطهطاوي وغيره من المفكرين المسلمين يميزون تمييزاً حاداً بين وظيفة الحكم ووظيفة الطاعة . فالحاكم هو ممثل الله ، وهو مسؤول أمامه فقط وليس له من دون الله ديّان سوى ضميره . أما رعاياه فعليهم واجب الطاعة المطلقة له[١٧]. لكنه كان يرى ، بالرغم من هذا التمييز الحاد بين الحاكم والمحكومين ، أن الفريقين يرتبطان ، بعضهما ببعض ، ارتباطاً وثيقاً بالواجبات والحقوق . فواجب المحكوم أن يطيع ، لكن واجب الحاكم أن يحاول إرضاءه ضمن الحدود التي تفرضها عليه طاعته لله . فخوف الله من شأنه أن يحمل الحاكم على الصالحات ، وكذلك أيضاً خوف الرأي العام [١٨] ، الذي يلعب في العالم الحديث دوراً فعالاً في حياة الدولة . لقد كان الحكم في الماضي نشاطاً سرياً يقوم به الحاكم ، أما في العهد الحديث ، فيجب أن يقوم على « علاقات حسنة بين الحكام والمحكومين » [١٩] . وعلى الموظفين أن يتثقفوا كما ينبغي . فحتى شيخ القرية يجب أن يكون مثقفاً [٢٠] ، كما أن على المواطن العادي ، الذي لا يعمل مباشرة في خدمة الدولة ، أن يفهم قوانينها وأن يعرف حقوقه وواجباته .

عندما يلحّ الطهطاوي على واجب العلماء في أن يتثقفوا ثقافة حديثة ، وعلى واجب المواطنين في أن يتثقفوا ثقافة سياسية ، فإنما يفعل ذلك تعبيراً عن اعتقاده أن طبيعة المجتمع ووظيفة الحكم يختلفان الآن عما كانا عليه في الماضي . كان بإمكانه أن يقبل مبدئياً بالنظرة الاسلاميّة إلى الاستقرار السياسي ووظيفة الحكومة في تنظيم

مختلف الطبقات الاجتماعية وإبقائها ضمن حدود الشريعة ، لو لم تلمع في ذهنه فكرة جديدة ، هي فكرة التغير ، كمبدأ للحياة الاجتماعية ، وفكرة الحكم ، كوسيلة ضرورية للتغير . فهو يذكر ، في كتابه عن باريس ، إحدى النواحي الغريبة من الطبع الفرنسي ، وهي الرغبة في السير أبعد مما سار الأجداد ، فيقول: «وكل صاحب فن من الفنون يحب أن يبتدع في فنه شيئاً لم يسبق به أو يكمل ما ابتدعه غيره »[٢١] . كذلك يقوم كتاب « المناهج » على القول بأن للمجتمع غايتين : العمل بمشيئة الله ، وتحقيق الرفاهية في هذا العالم . لم يكن هذا القول ، بحد ذاته ، جديداً . إنما الجديد فيه هو المعنى الذي يفهم الطهطاوي به الرفاهية . فليس من فرق ، في نظره ، بين الرفاهية وبين التقدم كما فهمته أوروبا القرن التاسع عشر . وهو يرى أن للتقدم بهذا المعنى أساسين : الأول ، تهذيب الخلق على الفضائل الدينية والانسانية، والثاني ،النشاط الاقتصادي الذي يؤدي إلى الثروة وتحسين الأوضاع وإلى بحبوحة الشعب بكامله[٢٢] . ويعنى الطهطاوي ، في كتاب « المناهج » ، بالأساس الثاني بنوع خاص . إلا أنه ، إذ يكتب عن مصر ، يرمي في حديثه عن التغير الاقتصادي إلى التقدم في الزراعة ، قبل كل شيء . كان يعلم أن طبيعة الحياة الاقتصادية في مصر ، وبالتالي حالة الخير العام فيها ، تتوقف على طبيعة الحكم . فحكام مصر الصالحون كانوا دوماً يهتمون بالري . وهو يأتي على وصف مفصّل لسياسة محمد علي ، كما يحلل ، استناداً إلى كاتب أوروبي ، إمكانات مصر الاقتصادية العظيمة والقابلة لأن تستثمر كلياً وفي وقت قصير[٢٣] .

ومن ميزات تفكيره إلحاحه على أن الثروة الوطنية إنما هي نتاج الفضيلة ، إذ عندما كانت الفضائل الاجتماعية قوية كانت مصر مزدهرة . وأما مفتاح الفضيلة فهو التربية . لقد صرف معظم حياته معلماً ومنظماً للمدارس ، لذلك رأى بوضوح ما ينبغي أن يعمل . وقد بسط أفكاره هذه في كتابه عن التربية،حيث يقول إن التعليم

يجب أن يكون متصلاً بطبيعة المجتمع ومشاكله ، وأن يستهدف تغذية قلوب الصغار بالمشاعر والمبادىء الشائعة في بلدهم [٢٤] ، وان التعليم الابتدائي يجب أن يكون واحداً وشاملاً للجميع ، وأن يكون التعليم الثانوي على مستوى رفيع ، وأن يُشجّع الطلاب عليه ، وأن تتعلم البنات كالصبيان، وعلى قدم المساواة . وهو في هذا القول ، يعكس الاهتمامات والاتجاهات الجديدة التي تميز بها عصر الخديوي اسماعيل . لقد وضع هذا الكتاب بأمر من وزارة التربية التي طلبت منه أن يكتب شيئاً يصلح لتعليم الصبيان والبنات على حدّ سواء . وكان الطهطاوي يعتقد أن تعليم البنات ضروري لتحقيق ثلاثة أهداف : الزواج المتجانس ، وتربية الأولاد تربية صالحة ، وتمكين المرأة من تعاطي العمل اسوة بالرجل ، كل في نطاق مؤهلاته ، وتجنيب النساء فراغ حياة النميمة في الحريم . ويبدو أن الطهطاوي لم يدع إلى خروج النساء من الخدر والاشتراك في الحياة العامة ، مع أنه خصص فصلاً ذا مغزى عن الحاكمات الشهيرات ، بمن فيهن كليوباترا. لكنه كان يرغب في أن يعاملن معاملة أحسن ضمن العائلة . أمّا تعدّد الزوجات ، فهو لا يعتبره ممنوعاً، غير أنّه يقيده بالقول إن الاسلام لم يسمح به إلا شرط أن يعدل الزوج بين زوجاته . وقد أخذ كتّاب لاحقون هذه الفكرة وقلبوها إلى تحريم عملي للزواج بأكثر من امرأة [٢٥] .

ويرى الطهطاوي أن غاية التربية تكوين الشخصية لا مجرد حشد عقل الطالب بكمية من المعارف ، وأنها يجب أن تحمل التلاميذ على تقدير أهمية الصحة الجسدية ، والعائلة وواجباتها ، والصداقة ، وفوق كل ذلك ، حب الوطن الذي هو الدافع الأكبر للناس على محاولة بناء مجتمع متمدن . ويكرر الطهطاوي كلمات « الوطن » و « حب الوطن » في « مناهج الألباب » وفي كتابه في التربية . وهو يعدد حقوق المواطنين ، وعلى رأسها الحرية ، إذ من شأن الحرية وحدها أن تخلق مجتمعاً حقيقياً وحباً للوطن قوياً [٢٦] . ويبدو أن الطهطاوي

أحياناً ، عندما يستعمل هذه العبارة ، كأنّه يستعملها في معرض بحث عام عن حقوق أي مجتمع من المجتمعات وواجباته . فيصبح معنى حب الوطن لديه، أحياناً، كمعنى العصبية في عقيدة ابن خلدون ، أي شعور التضامن الذي يجمع بين أبناء المجتمع الواحد ويشكل أساس القوة الاجتماعية . غير أنّه يستعملها ، أحياناً أخرى، بمعنى أضيق وجديد، فيلح ، في ضوئه، لا على واجب المواطن السلبي في الخضوع للسلطة، بل على دوره الايجابي في بناء مجتمع متمدن حقاً، ولا على الواجبات المتبادلة بين أبناء الأمة الاسلامية وحدهم ، بل أيضاً على الواجبات المتبادلة بين الذين يعيشون في البلد الواحد . وهكذا يتخذ لديه حب الوطن معنى خاصاً ذو الوطنية الاقليمية بالمعنى الحديث ، ويصبح الوطن الأم قطب تلك الواجبات التي تجمع ، في نظر الفقهاء ، ما بين أعضاء الأمة ، ومحور ذلك الشعور الطبيعي الذي اعتبره ابن خلدون العنصر الموحد بين الناس الذين تربطهم روابط الدم .

ويمكن ملاحظة الانتقال إلى هذا النوع من التفكير في مقطع من « مناهج الألباب » ، حيث يتحدث الطهطاوي عن الاخوة في الدين، فيروي الحديث : « المسلم أخ للمسلم » ، ثم يضيف :

« المؤمن أخ المؤمن . . . فجميع ما يجب على المؤمن لأخيه المؤمن يجب على أعضاء الوطن في حقوق بعضهم على بعض لما بينهم من الاخوة الوطنية فضلاً عن الاخوة الدينية. فيجب أدباً لمن يجمعهم وطن واحد التعاون على تحسين الوطن وتكميل نظامه فيما يخص شرف الوطن وإعظامه وغنائه وثروته »[٢٧] .

ما هي هذه الجماعة الطبيعية ، هذا الوطن الذي يشير إليه الطهطاوي ؟ إنّه الوطن المصري ، لا الوطن العربي . نعم ، إن ظلّ فكرة العروبة ، لا زال يلوح في ذهنه ، لكن ذلك لم يكن إلا من رواسب تفكيره القديم لا الجديد . فهو يثني على الدور الذي لعبه العرب في تاريخ الاسلام ويدافع عنه[٢٨] ، غير أنّه يرمي ، عندما يتحدث عن حب الوطن ، لا إلى ذلك الشعور المشترك بين

جميع الناطقين بالضاد ، بل إلى الشعور المشترك بين القاطنين أرض مصر . فمصر ، في نظره ، شيء مميز ، لكنها شيء مستمرّ تاريخياً أيضاً . فمصر الحديثة هي الحفيدة الشرعية لأرض الفراعنة . كانت مخيلته تزخر بأمجاد مصر القديمة التي رآها ، للمرة الأولى ، بضرب من المفارقة ، خلال إقامته في فرنسا ، حتى انّه كتب قصائد في مدح الفراعنة . ومن ميزات أسلوب تفكيره أنّه ، عندما يكتب مثلاً عن رذيلة الكسل ، يبدأ بالاستشهاد بالحديث وبنصوص إسلامية أخرى ، ثم ينصرف إلى التحدث عن كيفية تصوير الكسالى في الفن المصري القديم (٢٩) . وكانت مصر القديمة له مدعاة للاعتزاز . فهي تجمع بين عنصري التمدن الأساسيين : الخلقية الاجتماعية والازدهار الاقتصادي (٣٠) . وكما كانت عليه مصر القديمة في الماضي ، يمكن لمصر الحديثة أن تستعيده اليوم . « لأن بنية أجسام أهل هذه الأزمان هي عين بنية أهل الزمان الذي مضى وفات والقرائح واحدة » (٣١) .

لكن إذا صحّ ذلك ، فكيف نفسر فقدان مصر للفضيلة وللازدهار اللذين كانت عليهما في الأزمان القديمة ؟ في هذا يذهب الطهطاوي إلى أن علة ذلك إنما هو حدث تاريخي عرضي : الحكم الأجنبي ، حكم المماليك في القرون الوسطى المتأخرة ، ثم ، بعد انتعاش قصير في عهد السلاطين العثمانيين الأول ، حكم الشراكسة الفاسد الطويل الأمد . وكان ، في قوله هذا ، إنما يردد صدى بيانات بونابرت ويرسم نهجاً في التفكير تبنّاه في ما بعد كتاب مصر اللاحقون . وقد طبق هذا النهج ، إجمالاً ، في آخر الأمر ، على الأسرة الحاكمة التي كان الطهطاوي من خدامها .

ذكرنا من مؤلفات سنواته الأخيرة مجلدين في تاريخ مصر نوى أن يكونا المجلدين الأولين من سلسلة كاملة أرادها أن تكون مساهمة في التربية الوطنية وملخصاً لما ينبغي للمصري الحديث أن يلمّ به من أمر وطنه . وقد أنجزها ابنه بعد وفاته . في هذين المجلدين

يعطي الطهطاوي فكرة عن امتزاج العناصر في تفكيره . فبينما يروي المجلد الأول تاريخ مصر القديمة ، استناداً إلى مصادر أوروبية حديثة ، يسرد الثاني حياة النبي ، استناداً إلى مصادر إسلامية تقليدية ، استخدمها بذكاء وبشيء من الروح النقدية . ويقسم الطهطاوي التاريخ ، وفقاً للطريقة الغربية الحديثة ، إلى قسمين رئيسين : قديم وحديث . إنما لم يكن الخط الفاصل بينهما ، بالنسبة إليه كمسلم ، سقوط الامبراطورية الرومانية ، بل ظهور الاسلام . وهو يعتبر هذا الحدث أهم أحداث التاريخ . على أنه يعتقد ، برغم ذلك ، أن تاريخ ما قبل الاسلام جدير بالدراسة . فمصر جزء من الأمة الاسلامية ، لكنها كانت قبلاً ، في العصور القديمة والحديثة معاً ، أمة منفصلة ، تشكل موضوعاً مستقلاً للتفكير التاريخي(٣٢). وهي ، على كونها مسلمة ، ليست مسلمة على سبيل الحصر ، إذ ان جميع من يعيشون في مصر جزء من الجماعة الوطنية . وهنا أيضاً نرى كيف يأتي الاستنتاج عصرياً ، بينما تبقى طريقة التفكير تقليدية: فهو يبدأ بالمفهوم الاسلامي للنصارى واليهود «كشعوب محمية» (أهل الذمة) ، ثم يدافع عن الموقف الأكثر تساهلاً معهم ، ويقول بوجوب منحهم الحرية الدينية الكاملة وبجواز معاشرة المسلمين لهم(٣٣).

كانت وطنية الطهطاوي شعوراً شخصياً حاراً ، لا مجرد استنتاج من مبادىء الفلسفة السياسية . فهو يعتز بعظمة مصر الغابرة ويهمه مستقبلها . وقد كتب عدداً من القصائد الوطنية ، مدح فيها الأسرة الحاكمة . إلا أنه كان مدحاً ممزوجاً بمدح مصر القديمة والجيش المصري . ويقال أيضاً ، وهذا له مغزاه ، إنه ترجم المرسيلياز . فهو إذ كان يستعمل كلمة وطن ، كان لا شك يستعملها كمرادف لكلمة «الوطن» الفرنسية ؛ غير أن «وطن» الثورة الفرنسية لم يكن الأمة المتكبرة التي تعبدنفسها ، أمة الايديولوجيات الحديثة ، بل الأمة خادم الانسانية . وهو يعتقد أن مصر الحديثة مؤهلة

هي أيضاً لأن تخدم شيئاً أوسع منها ، أي العلوم الحديثة التي كانت آخذة في خلق عهد جديد وفي تغيير حياة شعوب الشرق .

عاش الطهطاوي وعمل في فترة انتقالية سعيدة من التاريخ ، خف فيها التوتر بين المسيحية والاسلام ، ولم يكن قد حل التوتر السياسي الجديد بين الشرق والغرب . كان يقيم في فرنسا إبان احتلال الجزائر ، فكتب عن هذا الحدث في كتابه عن باريس . غير أنه لم يعتقد أن هناك معنى للقول بأن أوروبا خطر سياسي . ذلك أن فرنسا وأوروبا لم تسعيا ، في نظره ، وراء القوة السياسية والتوسع ، بل وراء العلم والتقدم المادي . كان عهده عهد اختراعات عظيمة ، فكتب عنها بإعجاب : قناة السويس ، ومشروع قناة الباناما ، والخط الحديدي القاري في أميركا . ويبدو أن تطور المواصلات أدهشه حقاً ، فخص القطار البخاري بقصيدة مدح عامرة [٣٤] . كان يعتقد أن هذه المبتكرات إنما تسجل بدء تطور سيستمر ويؤدي ، في آخر الأمر ، إلى التقاء الشعوب بعضها ببعض وإلى العيش معاً بسلام . لذلك توجب على مصر أن تتبنى العلوم الحديثة والمبتكرات المنبثقة عنها ، دون أن تخشى من ذلك خطراً على دينها . إذ كانت العلوم المنتشرة في أوروبا حديثاً علوماً إسلامية في الماضي ، أخذتها أوروبا عن العرب . فإذا ما استعادتها مصر اليوم ، فإنما تسترد ما هو لها . وأفضل سبيل إلى ذلك هو تسهيل التعاطي مع الأجانب وحسن معاملتهم . فيجب أن يشجعوا على الاستيطان في مصر وعلى تعليم المصريين ما باستطاعتهم تعليمهم إياه . ويلجأ الطهطاوي ، مرة أخرى ، إلى التشبه بمصر القديمة فيقول : ألم يشجع بسامتيك الأول الاغريق على الاقامة في مصر ويعاملهم كما لو كانوا مصريين [٣٥] ؟ . ثم يخلص من ذلك الى انه يرى في محمد علي وخلفائه الورثة الشرعيين للفراعنة في محاولتهم إحياء أمجاد مصر واتباع المبادىء نفسها ، وذلك بمنحهم المساواة للجميع ، الرعايا منهم والأجانب .

غير أنه علينا أن نتذكر أن للمدنية أساسين اثنين لا أساساً واحداً، وأن الفضيلة الخلقية هي أهم من الرفاهية المادية . فهذه ليست ، على المدى الطويل ، سوى ثمرة للفضائل . قلنا إن أوروبا لم تبد للطهطاوي خطراً سياسياً ، لكنه كان يشعر بأنها خطر خلقي : فالفرنسيون لا يعتقدون إلا بالعقل البشري . نعم ، يشتمل دستورهم على مبدأ العدل ، إلا أن هذا المبدأ يختلف كثيراً عن أحكام الشريعة الالهية (٣٦) .هم مسيحيون بالاسم فقط ، أما دينهم الحقيقي فهو شيء يختلف تماماً عن ذلك . وفي هذا يقول : « إن الفرنساوية من الفرق التي تعتبر التحسين والتقبيح من شأن العقل . وأقول هنا إنهم ينكرون خوارق العادات ويعتقدون أنّه لا يمكن تخلف الأمور الطبيعية أصلاً ، وأن الأديان إنما جاءت لتدل الانسان على فعل الخير واجتناب ضده وأن عمارة البلاد وتطرق الناس وتقدمهم في الآداب والظرافة تسد مسد الأديان . . . وأن عقول حكامهم . . . أعظم من عقول الأنبياء » (٣٧) .

كانت نظرة الفكر الأوروبي الوضعية هذه ، هي الاتجاه الذي سيعنى به الجيل اللاحق من الكتاب عناية خاصة ، ويعمل على اثبات عدم منافاته لمبادىء الاسلام إذا ما فهمت فهماً صحيحاً. أما الطهطاوي فكان لا يزال مشدوداً بجذوره إلى المعتقدات الموروثة ، فلم ير بوضوح سوى التناقض بين الاثنين ، لا إمكانية التوفيق بينهما .

تنطوي كتابات الطهطاوي على أفكار جديدة اصبحت مألوفة فيما بعد في الفكر العربي والاسلامي : كالقول بأن هناك ، داخل الأمة الجامعة ، جماعات قومية تنادي بولاء أبنائها لها ، وبأن الغرض من الحكم رفاهية البشر في هذا العالم وفي الآخرة على حد سواء ، وبأن الرفاهية الانسانية تتحقق بإنشاء المدنية التي هي الغاية الزمنية النهائية للحكم ، وبأن أوروبا الحديثة ، وخصوصاً فرنسا ، هي مثال التمدن ، وبأن سر تقدم أوروبا وعظمتها يكمن في تعاطي العلوم العقلية ، وبأن المسلمين أنفسهم الذين تعاطوا العلوم العقلية

في الماضي قد أهملوها فتخلفوا عن ركب التقدم بسبب سيطرة الأتراك والمماليك ، وبأن المسلمين قادرون ، بل ملزمون بدخول تيار المدنية الحديثة، وذلك بتبني العلوم الأوروبية وثمارها . ولقد أصبحت جميع هذه الأفكار من المسلّمات لدى المفكرين اللاحقين ؛ غير أن بعض هؤلاء فقط تنبّهوا إلى ما تنطوي عليه من مشاكل قد لا يكون حلها مستحيلاً ، وإنما هي بحاجة إلى المعالجة على الأقل . فكيف التوفيق مثلاً بين ما أتى به الوحي الإلهي وبين ما يدعيه العقل البشري من أنه هو الطريق الوحيدة الصالحة للمعرفة ؟ أو بين الشريعة وبين مجموعة القوانين الحديثة المستمدة من مبادىء مختلفة كلّ الاختلاف عنها ؟ أو بين الفكرة القائلة بأن السيادة للشريعة وبين ادعاء الحكومات بأنها صاحبة السيادة وبأن لها الحق في التقرير الحر على ضوء الاستنساب والخير العام ؟ أو بين الولاء للجماعة الدينية والولاء للأمة ؟

لقد أثار إحدى هذه المسائل ، على الأقل ، مفكر آخر من معاصري الطهطاوي، اطلع الطهطاوي على كتابه في هذا الموضوع (٣٨)، وهي مسألة الشريعة الإلهية والشريعة البشرية. لم تكن هذه المسألة غائبة عن ذهن الطهطاوي ، إلا أنها لم تكن محور اهتمامه . فالشريعة كانت في نظره ، كما كانت في نظر المفكرين المسلمين في القرون الوسطى المتأخرة ، عاملاً سلبياً مقيداً ، يضع الحدود التي من ضمنها يجب على الحاكم أن يعمل ، لا المبادىء التي بمقتضاها يجب أن يعمل . ولم يتجاوز محمد علي وإسماعيل هذه الحدود إذ كانا من طراز الأوتقراطيين الطيبين الذين ألفهم الفكر الاسلامي . ثم انهما لم يثيرا مشاكل جديدة ، إذ حرصا على عدم إصدار بيانات جديدة بالمبادىء التي من شأنها أن تتعارض مع مبادىء الشريعة. بل اكتفيا، في الغالب ، من الاصلاح والتجديد بما يقع في دائرة الحياة الاقتصادية والادارية التي لم تتصدّ لها الشريعة إلا قليلاً ، كما تحاشيا التعرض لمؤسسات المجتمع الأساسية أو لمسائل الأحوال الشخصية ، وهو ما

تتناوله الشريعة بإسهاب . وفضلاً عن ذلك ، فقد حكما دولة كانت فيها السلطة الفعلية ، من مدة طويلة ، في يد زمرة عسكرية عجز العلماء عن أن يحولوا عملياً دون ممارستها هذه السلطة، حتى لو أرادوا ذلك . ولم يكن ، بالواقع ، من داع لإثارة مسألة التوافق بين تلك التجديدات وبين الشريعة . غير أن هذه المسألة كانت مطروحة فعلاً في أراضي الامبراطورية الرئيسية وبعض المناطق التابعة لها . إذ ان « التنظيمات » لم ترم إلى تغيير نظام الامبراطورية العسكري والاداري فحسب ، بل رمت أيضاً إلى إقامتها على أساس شرعي وخلقي جديد . لذلك اصطدمت بمقاومة عنيدة من قبل المعارضين لها مبدئياً ، ومن قبل أولئك الذين رأوا فيها خطراً على احتكارهم للجهاز الشرعي وعلى نفوذهم السياسي والاجتماعي . لذلك كان محور اهتمام المدافعين عن « التنظيمات » مسألة شرعيتها . فكان عليهم أن يثبتوا أن الاصلاحات لم تتعارض والشريعة ، لا بل ان الشريعة توجبها حقاً . لقد جرى هذا الصراع في اسطنبول باللغة التركية ، ويبدو أن اللغة العربية لم تردد له سوى أصوات خافتة في النصف الأول من القرن التاسع عشر . لكن هناك ولاية في الامبراطورية جرت فيها إصلاحات مماثلة أثارت اعتراضات مماثلة . فقد كان « عهد الأمان » في تونس إعلانا لمبادىء قانونيّة وسياسية جديدة ، ولذلك طرح على بساط البحث مسألة الشرعية . وكانت هذه المسألة نقطة الانطلاق لدى مفكر سنتناوله الآن ، هو خير الدين باشا .

ولد خير الدين عام ١٨١٠ في القوقاز ، من عائلة شركسية ، ثم جيء به وهو فتى إلى اسطنبول ، أسوة بالكثيرين من أبناء منطقته، طلباً لمهنة عسكرية أو سياسية ، كخادم أو مملوك عند أحد الزعماء[٣٩]. فدخل في خدمة أحمد ، باي تونس ، وتلقى تربية دينية وعصرية معاً ، وتعلم اللغة الفرنسيّة ، فضلاً عن العربية . وعندما أنهى دروسه ، دخل الجيش حيث أكسبته مواهبه عطف الباي . فعهد إليه بإدارة المدرسة العسكرية ردحاً من الزمن . وفي ١٨٥٢ ،

أرسله إلى باريس لمعالجة قضية صعبة تتعلق بدعوى أقامها وزير سابق على الحكومة . وبقي هناك أربع سنوات ، كانت له ، كما كانت للطهطاوي ، حقبة تثقيفية . فكان يراقب حياة مجتمع سياسي كبير ، ويطبق ذهنياً على عالمه ما كان يتعلمه هناك . وبعد عودته إلى تونس عين وزيراً للبحرية ، وقضى ست سنوات في صميم حركة الاصلاح الدستوري . فكان عضواً في اللجنة التي وضعت نص دستور ١٨٦٠ ، ورئيساً لمجلس الشورى ، مع الاحتفاظ بمركزه كوزير ، مما يدل على ثقة الباي به . وكان الباي قد أظهر هذه الثقة في مناسبة أخرى . ففي ١٩٥٩ ، بعد ارتقائه العرش بقليل ، بعث بخير الدين إلى اسطنبول ليعلن خلافته ويلتمس وثيقة التنصيب التقليدية . كانت هذه مهمته العلنية . إنما كان له مهمة أخرى سرية . فقد كانت مطامع فرنسا في تونس قد أصبحت واضحة وخطرة ، فبدا مناسباً ، لإقفال الباب في وجهها ، تثبيت وضع تونس كجزء من الامبراطورية متمتّع بالحكم الذاتي ، وذلك لحمل السلطان والدول الحريصة على دوام وحدة الامبراطورية على الصمود أمام نفوذ فرنسا . فكانت مهمة خير الدين السرية ، إذن ، إقناع الباب العالي بالاعتراف بالحكم الذاتي لتونس وبحق الأسرة الحسينية الوراثي ، مقابل اعتراف الباي بسيادة السلطان ودفع الجزية له .

لم يكن السلطان في وضع يسمح له بإغاظة فرنسا ، فأخفقت المهمة ، كما أخفقت أيضاً تجربة الحياة الدستورية . لكن سياسة خير الدين بقيت طوال العشرين سنة اللاحقة ذات شقين : محاولة صدّ النفوذ الأوروبي بالنفوذ التركي ، وإقامة بعض الرقابة الدستورية على سلطة الباي . وكان هذا الشق الثاني من سياسته هو ما أفقده ثقة الباي . فاستقال من منصبه الوزاري ، في ١٨٦٢ ، على أثر خلاف حول مسألة المرجع الذي يجب أن يكون الوزراء مسؤولين أمامه ، أهو الباي أم هو مجلس الشورى . غير أن الباي لم يستغنِ

عن مهارة خير الدين الدبلوماسية ، فبعث به مرة أخرى إلى اسطنبول ، في ١٨٦٤ ، بالمهمة ذاتها . ولما أخفق للمرة الثانية ، كما اخفق في الاصلاحات الدستورية ، انسحب موقتاً من الحياة السياسية . وقد وضع ، في هذه الفترة الانعزالية ، دراسة في الحكم ، نشرت في ١٨٦٧ .

وفي ١٨٦٩ ، أدى تردي الأوضاع المالية في تونس إلى إنشاء لجنة دولية لإدارة الواردات، وتعيين خير الدين رئيساً لفرعها التنفيذي . وفي ١٨٧١ بعث مجدداً إلى اسطنبول ، لكن مهمته هذه المرة تكللت بالنجاح. فقد كانت الحرب مع ألمانيا قد أضعفت فرنسا، فلم تقو على إبداء مقاومة فعالة ضد صدور فرمان يثبت وضع تونس كجزء من الامبراطورية العثمانية متمتع بالحكم الذاتي . إلا أن فرنسا لم تعترف بهذا الوضع قط . وفي هذه الأثناء ، كان خير الدين قد عين وزيراً للداخلية والمالية والخارجية ، ثم أصبح ، في ١٨٧٣ ، رئيساً للوزراء ، واحتفظ بهذا المركز لمدة أربع سنوات مستخدماً إياه لإجراء إصلاحات عدة : تحسين الأساليب الاجرائية في الادارة وإعادة تنظيم الأوقاف والقواعد الاجرائية في المحاكم الشرعية ، وتحسين المدن ، وإصلاح التعليم في جامع الزيتونة ، وتعزيز مطبعة الحكومة وتوسيعها ، وإنشاء مكتبة وطنية ، وتأسيس مدرسة « الصادقية » الحديثة لتعليم اللغات التركية والفرنسية والايطالية والعلوم الحديثة ، فضلاً عن اللغة العربية وعلوم الدين الاسلامي(٤٠). غير أن العراقيل ذاتها التي كانت قد اعترضته في الماضي ، اعترضته الآن أيضاً : مطامع الدول وتنافسها ، ورغبة الباي في الاحتفاظ بسلطته . فانتهج خير الدين سياسة الابقاء على التوازن بين الدول الثلاث التي كانت لها مصالح في تونس : انكلترا وفرنسا وإيطاليا ، وذلك بمحاولة عدم التنازل إلى أي منها أكثر مما ينبغي ، من جهة ، وعدم إغضاب أي منها كلياً ، من جهة أخرى . إلا أن انتهاج سياسة التوازن هذه ، من قبل دولة ليس لها قوة من ذاتها ، هو أمر خطر

ودقيق . لذلك خسر خير الدين في آخر الأمر تأييد الجميع . فقد شجّع بادىء الأمر المشاريع البريطانية ، ثم الفرنسية . وعندما وقعت الحرب الروسية التركية ،وجد نفسه في مأزق حرج . فقد كان القنصل البريطاني يريد من تونس أن تدعم سيدها السلطان ، بينما كانت الدول الأخرى لا تريد ذلك . فمال خير الدين نحو الانكليز ميلاً كان كافياً لإغضاب الفرنسيين ، إلا أنّه لم يكن كافياً لإرضاء القنصل وود . فخسر بذلك الدعم الأجنبي ، وأصبح عاجزاً عن الوقوف في وجه الباي ، الذي كان قد نقم عليه لسعيه في سبيل الحد من السلطة الملكية ، والذي شعر ، في ١٨٧٧ ، بمقدرة كافية للاستغناء عنه .

بذلك انتهت حياة خير الدين السياسية في تونس ، فبدأ حياة سياسية جديدة في القسطنطينية ، إذ دعاه إليها السلطان الشاب عبد الحميد ، الذي كان قد اطلع على كتابه [٤١] . ولم يمر عليه وقت طويل هناك حتى اكتسب بعض النفوذ لدى عبد الحميد . ولاعجب ، فقد كان ذا كفاءة يدعمها تدينه واقتناعه بأن استقلال الامبراطورية ضروري لخير الاسلام . أضف إلى ذلك أنّه كان غريباً عن البلاد ، كما كان لايجيد اللغة التركية ، مما جعله يعتمد كلياً على نعمة السلطان ، فيتجنب الاشتراك في المؤامرات الخطرة ضده . وهكذا ، ففي كانون الأول ١٨٧٨ عينه كبيراً للوزراء ، أو صدراً أعظم . وقد اقترنت ولايته بحدث هام : خلع الخديوي اسماعيل عن عرش مصر . وكان خير الدين هو المسؤول رسمياً عن هذا الحدث ، إذ كان اسماعيل قد خالف أحد المبادىء الأساسية لسياسته ، وهو أنّه فتح الباب للتدخل الأوروبي بفصمه الروابط التي كانت قائمة بين مصر والسلطان . غير أن الصعوبات ما عتمت أن واجهت خير الدين كصدر أعظم . إلا أن بعضها على الأقل كان ناجماً عن شخصيته التي لم تكن لتشجّع على تسهيل التعامل بينه وبين زملائه . وقد وصفه السفير البريطاني ، لايارد ، الذي كان يتعامل معه تعاملاً وثيقاً ووديا ، وصفاً تبرز فيه صفات العنفوان والتعالي والخشونة التي

كانت تثير ضغينة زملائه عليه [٤٢] .
وكانت علاقته حتى مع سيده غير مرنة أيضاً ، كما روى عنه رئيس التشريفات ، فقال : « إن لهجته وتصرفه في أحاديثه مع السلطان ، إلى جانب هفوات صغيرة أخرى ، جعلته شخصياً . . . غير محبّب لدى جلالته » [٤٣] . لكنه ، بغض النظر عن « هفواته الصغيرة » ، قد واجه هنا المشاكل نفسها التي واجهها في تونس : الفوضى المالية ، والصراع على النفوذ بين الدول الكبرى ، ورغبة السلطان في الاحتفاظ بسلطته المطلقة . كانت بريطانيا وفرنسا تدعمانه ، لكن ذلك لم يكن كافياً . فقد أخفقت محاولاته لتحقيق إصلاحات داخلية بسبب الأوضاع المالية البائسة ، ثم امتناع سالزبري ، رئيس وزراء بريطانيا ، أن يمنحه القرض الذي طلبه منه . وكان على خير الدين أيضاً أن يجابه مقاومة الجيش والمسلمين المحافظين الذين كانت تدعمهم روسيا . ومع أن السلطان أبدى في أول الأمر تأييده له ، فان هذا التأييد لم يكن إلا ظاهرياً . وهكذا أعاد التاريخ نفسه هنا ، في الاستانة ، أيضاً : خير الدين يحاول فرض برنامج إصلاحي على السلطان ، فينقلب السلطان عليه . وبالرغم من وساطة لايارد وسالزبري النافذة ، استطاع السلطان أن يتخلص منه في ١٨٧٩ . فعاش في اسطنبول في شبه عزلة [٤٤] ، حتى وفاته في ١٨٩٩ .
كان مؤلف خير الدين الأدبي الوحيد ، إلى جانب أوراقه الرسمية ومذكراته التي نشرت بعد موته بزمن طويل ، دراسة سياسية وضعها باللغة العربية بعنوان « أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك » ، نشرت أولاً في تونس عام ١٨٦٧ ، ثم أعيد طبعها في اسطنبول فيما بعد . وقد أثارت مقدمتها المترجمة إلى الفرنسية تحت إشرافه ، والمنشورة بباريس بعنوان « الاصلاحات الضرورية للدول الاسلامية » ، اهتماماً كبيراً في ذلك الوقت .
يبدو أن خير الدين وضع هذا الكتاب وهو على شي من الاعتقاد أنّه يفعل للعصر الحديث ما فعله ابن خلدون لعصر أسبق .

فالمؤلفان تونسيان ، وضعا كتابيهما في فترة عزلة عن الحياة السياسية ، وعالجا فيهما ، كل على طريقته ، قضية نشوء الدول وسقوطها . وقد قسم كل منهما كتابه إلى مقدمة لعرض المبادىء العامة وإلى أجزاء عدة . إلا أن التشابه يقف عند هذا الحد . ففيما يعنى كتاب ابن خلدون ، في معظمه ، بتاريخ الدول الاسلامية ، يعنى كتاب خير الدين ، في معظمه أيضاً ، بتاريخ الدول الأوروبية وتركيبها السياسي وقوتها العسكرية . وتكمن أهمية كتاب خير الدين في مقدمته التي يشرح ، في مطلعها ، أن ما حمله على وضع كتابه مقصدان :

« الأول ،حمل أصحاب الغيرة والهمم من رجال الدين والدنيا على السعي في سبيل كل ما يؤول إلى خير الأمة الاسلامية ،وهو مدنيتها ، من توسيع لحدود المعرفة وتمهيد للسبل المؤدية إلى الازدهار ،مما لا يتم إلا بفضل حكم صالح ؛ والثاني ،إقناع العدد الغفير من المسلمين الذين غرس في أذهانهم النفور من كل ما يصدر عن غير المسلمين من أعمال ومؤسسات ، بضرورة انفتاحهم الى ما هوصالح ومنسجم مع الدين الاسلامي من عادات اتباع الديانات الأخرى [٤٥] .

وبتعبير آخر ، أراد خير الدين أن يظهر ما هي أسباب قوة المجتمعات وتمدنها ، وبنوع خاص دور الدولة في المجتمع ، وذلك بتحليل تلك المجتمعات الأشد قوة وأكثر تمدناً في العالم الحديث ، وأن يثبت أن السبيل الوحيد في العصر الحاضر لتقوية الدول الاسلامية إنما هو في اقتباس الأفكار والمؤسسات عن أوروبا وإقناع المسلمين المحافظين بأن ذلك ليس مخالفاً للشريعة بل منسجماً مع روحها . ونراه ، بالواقع ، يوجه حججه إلى المسلمين المحافظين ، منطلقاً فيها من النظرية التقليدية في الدولة . لم يكن محور تفكيره الخاص الأمة القومية ، كالطهطاوي ، بل الأمة الاسلامية . ومع أنه استعمل أحياناً تعابير الطهطاوي في « الوطن » و « حب الوطن » [٤٦] ، غير أنه استعملها ، في الأكثر ، بمعناها العام ، كمرادف « للجماعة

السياسية » و « الوجدان العام » لا بمعناها الخاص . وبذلك كان بعيداً جداً عن روح « القومية الحديثة » التي تعتبر كل أمة فريدة بحدّ ذاتها . فما يقوله عن الأمة ينطبق على جميع الدول الاسلامية . لكنه كان يفكر ، من بين جميع الدول الاسلامية ، بأعظمها فقط : السلطنة العثمانية ، « مركز الخلافة » [٤٧] . ثم ان تساؤله عن السلطة لم يكن سوى التساؤل التقليدي ذاته : ما الذي يضمن ممارسة السلطة بعدل ، عندما تكون في يد حاكم أوتقراطي ؟ إن العدل ، في نظره ، هو الأساس السليم الوحيد للدولة ، وما ضمانته الوحيدة ، في الظروف العادية ، سوى تقييد سلطة الحاكم . نعم ، قد يوجد حاكم يعمل باستقامة بدافع من طبيعة خيرة فيه ، وعلى ضوء معرفة بعقله. غير أن أمثاله قلائل، كما أن متابعتهم السير في هذا السبيل أمر مشكوك فيه . لذلك ، وعلى العموم ، يجب تقييد سلطة الحاكم على وجهين : أولاً ،بالشريعة ، منزلة كانت أم طبيعية (القانون العقلي) ، وثانياً،بالمشورة . أما الذين يجب على الحاكم استشارتهم فهم العلماء والأعيان . وهؤلاء يجب أن يكون بوسعهم مصارحته بحرية ، وهديه إلى الصراط المستقيم ، وردعه عن عمل السوء . وفيما عدا الحالات التي يتولى السلطة فيها عرضاً حاكم مستقيم بالفطرة ، فإن الدولة الفضلى هي التي يتوفر فيها هذان النوعان من القيود ، والتي يضمن شرائعها أولئك المؤهلون لتفسيرها . ومثالاً على ذلك يورد خير الدين الأمة الاسلامية . فقد ازدهرت في عهدها الأول وكانت قوية وعلى درجة رفيعة من التمدن بسبب احترامها للشريعة[٤٨]. (ويستشهد خير الدين على طريقة الكتاب المتأخرين بكتاب أوروبيين حديثين هما فكتور دوروي وعمانويل ساديللو لإثبات عظمة المدنية الاسلامية) [٤٩] . وبعد هذا العصر دب الانحطاط فيها ، ثم تبعته فترة قصيرة استقامت فيها الأمور على عهد العثمانيين الأول الذين نفحوا العالم الاسلامي بقوة جديدة ورمموا أسس ازدهاره ، وذلك بإظهار الاحترام الواجب للشريعة وبالاستعانة بالعلماء والوزراء

لإبقاء السلطان في الطريق السوي . وقد أصبح مقبولاً على عهدهم حق حراس الشريعة حتى في خلع السلطان متى شذ عن سواء السبيل (٥٠) . ثم انحطت الامبراطورية العثمانية ، هي أيضاً ، فيما بعد، بسبب اختيار وزراء السوء، وفسادالانكشارية، فكانت النتيجة أن انحلت روابط الولاء : فتصرف حكام الولايات البعيدة على هواهم ، والتمس المسيحيون الحماية من الأجانب ، وأخذت الدول الكبرى تتدخل ، وراحت الولايات تنفصل الواحدة تلو الأخرى .

إلى هنا ، كان بوسع أي كاتب عثماني من كتّاب عهد الانحطاط أن يقوم بمثل هذا التحليل . وهو تحليل مؤيّد بالاستشهادات والمراجع ، مما يدل على أن المؤلف كان واسع الاطلاع على العلوم التقليدية . فهو يستشهد ، فضلاً عن القرآن والحديث ، بابن خلدون والغزالي وابن العربي والماوردي . غير أننّا نعثر أيضاً على مراجع من نوع آخر : تيار ومونتسكيو وبوليبيوس ، « مترجم جون ستوارت ميل » ، ورحلة الطهطاوي الباريزية التي استند إليها بنوع خاص لاستنباط درس جديد ، هو أنه لا يمكن للأمة أن تستعيد قوتها إلا إذا عرفت مكامن قوة أوروبا وتبنتها . لكن ما الذي يجب أن نعرفه بالضبط عن قوة أوروبا ؟ كان ما يهم خير الدين ، قبل كل شيء ، وهو الجندي ورجل الدولة ، القوة العسكرية والقوة الاقتصادية . إلا أنه كان يعلم أن القوة إنما هي من نتاج شيء آخر ، فالقوة المادية تتوقف على التربية ، والتربية تتوقف بدورها على المؤسسات السياسية ، وما أساس قوة أوروبا وازدهارها سوى « المؤسسات السياسية القائمة على العدل والحرية » (٥١) ، وبتعبير آخر ، الوزراء والبرلمانات المسؤولة . فالازدهار المادي غير ممكن، إذن ، بدون حرية نقل البضائع وتنقّل الناس من مكان إلى آخر وبدون تلك الشراكة الاقتصادية الحرة التي إليها يعود الفضل في تحقيق منجزات أوروبا المادية . إن خير الدين يرسم تقدم أوروبا بريشة مُعجَب . وهو ، كالطهطاوي، قد وقع ، بنوع خاص ،

تحت تأثير وسائل النقل الحديثة ، كقناة السويس والخط الحديدي الاميركي القارّي . ولكنه يذكر أيضاً شركات كبرى أخرى ، كبنك فرنسا وشركة الهند الشرقية التي أقامت امبراطورية ، كما يذكر المعارض الكبرى ، بجوائزها للمخترعين . ولا يفوته أخيراً أن المعرفة لا تنتشر بدون حرية ، فينوه بأن المكاتب والجمعيات العلمية، مثلاً ، قد تكاثرت في فرنسا منذ الثورة (٥٢) .

كان شيء ما من أوروبا الحديثة قد دخل الامبراطورية العثمانية مع « التنظيمات » التي وافق خير الدين عليها إجمالاً ، ودافع عنها بإسهاب ضد مقاوميها . فقال بأن المقاومة ضدها متأتية خصوصاً من جانب المصالح التي تستغل الرأي العام ، ومن بعض المصالح الأجنبية التي لا تريد للامبراطورية أن تصطلح . وقد تنبه لعامل لم يكن قد فعل فعله في مصر على أيام الطهطاوي ، أعني عامل الضغط والتدخل الأوروبي ، فرأى أن الاصلاح محال ما دامت بعض الحكومات الأوروبية ترفض السماح لمواطنيها بالرضوخ للقانون العثماني ، وما ذلك إلا لأن بعضها على الأقل لا يريد للامبراطورية أن تستعيد قوتها . لكنه يعترف بوجود من كانوا يقاومون « التنظيمات » عن إخلاص ، مدفوعين بعامل سوء فهم حقيقي لطبيعتها ونتائجها . فمنهم من كان يعتقد أن الاصلاحات ستؤدي إلى فرض ضرائب جديدة لدفع رواتب عدد أكبر من الموظفين ، بينما الحقيقة هي بخلاف ذلك . فالحكم الجائر هو الذي يزيد الضرائب ، لا المجتمع الحر ، حيث الشعب هو الذي يقرر بنفسه الضرائب التي يريد دفعها . ومنهم من كان يشكو من ضياع الوقت وهدر الحقوق ، بعد أن حلت المحاكم الجديدة، بقواعدها الاجرائية المعقدة محل الطريقة القديمة في التقاضي السريع امام الباشا . فيطمئن خير الدين هؤلاء بقوله إن هذا الأمر موقّت فقط، ريثما يتمّ تدريب موظفين جدد مشبعين بروح الخدمة العامة الصحيحة(٥٣) . على أن بين الذين قاوموا « التنظيمات » جماعة رأت أن المؤسسات الجديدة مخالفة للاسلام . وهنا

يؤكّد خير الدين لقرائه أن تقدّم أوروبا لم يكن قط ناجماً عن كونها مسيحية . فالمسيحية دين يستهدف السعادة في الآخرة ، لا في هذه الدنيا . ولو كانت هي سبب التقدم الدنيوي ، لكانت دولة البابا أرقى الدول ، لا أكثرها تأخراً في أوروبا (٥٤) . وعلى هذا ، فليس على الدول الاسلامية أن تتبنّى الدين المسيحي إذا هي حاولت اقتباس أسباب التقدم الأوروبي ، بل عليها فقط أن تتبنى ما يعادل المؤسسات الاسلامية القديمة من مؤسسات حديثة . ويبذل خير الدين جهده لتوضيح هذا التعادل ، فيتساءل ما هي المؤسسات التي تتميز بها أوروبا الحديثة ؟ إنها الوزارات المسؤولة ، والبرلمانات ، وحرية الصحافة . والواقع أن الفكرة الحديثة عن مسؤولية الوزير لا تختلف كثيراً عن الفكرة الاسلامية عن الوزير الصالح ، الذي يسدي النصح بدون خوف ولا تملق (٥٥) . كذلك البرلمانات والصحافة ، فإنما هي معادلة « للمشورة » في الاسلام . وما أعضاء البرلمان اليوم إلا العلماء والأعيان في الدولة الاسلامية قديماً ، أي « أهل الحل والعقد » (٥٦) . وعلى هذا لا يكون تبني المؤسسات الأوروبية ، بالحقيقة ، إلا تطبيقاً لروح الشريعة وتحقيقاً لغايتها .

ولكي يثبت ذلك يأتي بتفسير للشريعة يبدو مستقى من الفقهاء الحنبليين المتأخرين ، مع أن السبل التي وصل إليه منها ليست واضحة . فيقول ان الشريعة هي من مصدر إلهي ، وهي أساس الفلاح في هذه الدنيا وفي الآخرة . غير أنها ليست قانوناً محدداً ومفصلا يأمر بكل ما يجب على الفرد أو على الحكومة القيام به ، وينهي عن كل ما لم يأمر به . بل هي ، بالحقيقة ، خلافاً لذلك . إذ تجيز كل ما لم تنه صراحة عنه ، إذا اقتضته الضرورة الإجتماعية . إن مبدأ المصلحة ، أي مبدأ إختيار التفسير أو الحكم الذي يفضي إلى الخير الأعظم ، يجب أن يكون رائد الحكومة الأول . ويستشهد خير الدين بابن قيّم الجوزية ، أحد الفقهاء الحنبليين ، القائل بأن على الحكومة أن تتجنب ،

من جهة ، مخالفة مبادىء الشرع الصريحة ، ومن جهة أخرى ، مخالفة ما يمكن استنتاجه شرعياً منها ، وبان لا شيء يلزمها أن تقتصر على القيام إلا بما يأمر به الشرع . إذ كل ما تأتيه ابتغاءً للخير هو ، بالواقع ، موافق للشرع ، حتى لو لم يوص به النبي ولا أوحى به روح الله .

لكن الظروف تتغير ، فيتغير معها ما هو مفيد وضروري للمجتمع . لذلك يرى خير الدين انه من الواجب أن تتغير أيضاً الشرائع والسياسات ، وأن يتفق عليها العلماء ورجال الأعمال فيما بينهم ، فيقترح رجال الأعمال ما هو ضروري لمصالح الجماعة ويقرر العلماء إذا كان الأمر المقترح يتفق ومبادىء الشريعة . لذلك كان أول شرط للإصلاح السليم إتفاق العلماء ورجال الدولة . لكن هذا يقتضي أن يكون العلماء على اتصال بروح العصر ، كي يكون لمشورتهم وزن . فاذا كانوا بعيدين جداً عن الحياة السياسية ، بقي رجال الأعمال أحراراً في اتباع أهوائهم وميولهم .

لذلك فإن من أهم واجبات العلماء أن يطلعوا ، باتصالهم برجال السياسة ، على وقائع الأمور ، إذ على اطلاعهم هذا يتوقف تطبيقهم للشريعة . فتطبيق الشريعة لا يقتضي معرفة النصوص فحسب ، بل معرفة الظروف التي على ضوئها يجب تطبيق النصوص [٥٧] .

لقد فكر خير الدين مرة ، بصورة جدية ، في تطبيق هذا المبدأ لإنشاء نظام حديث وموحد للشرائع الإسلامية . فصديقه ومعاونه محمد بيرم يروي عنه أنه وضع مشروعاً لهذه الغاية عندما كان رئيساً للوزراء . وقد برر خير الدين هذا المشروع بقوله ان هناك جالية كبيرة من التجار الأوروبيين في تونس ، يشكلون عنصراً غريباً في صلب الأمة يستحيل امتصاصه ، كما يشكلون خطراً عليها ناجماً عن استخدام الحكومات الأوروبية لهم سياسياً . وهم سيظلون يشكلون مثل هذا الخطر إلى أن تشملهم أحكام قوانين البلاد ، أي الشريعة . وبما أن خضوعهم لسلطة الشريعة غير متوقع ما دامت لها

تفسيرات مختلفة ، وما دام كل قاض ومحكمة يختلفان في تطبيقها . لذلك عين خير الدين لجنة قوامها عدد من علماء المذهبين الحنبلي والمالكي (الأول مذهب الحكومة العثمانية والباي والثاني مذهب الشعب التونسي) وواحد من التجار المسلمين ، كانت مهمتها وضع نظام رسمي موحد للشرائع الإسلامية تستمده من الشرائع الحنفية والمالكية ، ومن القوانين الحديثة المرعية الإجراء في الامبراطورية العثمانية ومصر ، ومن عادات البلاد . غير أن شيئاً من ذلك لم يحصل ، إذ انحلت اللجنة لدى مغادرته رئاسة الوزارة (٥٨) .

يمكن إستخدام مبدأ المصلحة على وجهين : إما لتبرير التجدد في المؤسسات عندما تكون الظروف موأتية ، وإما لمقاومة التجدد في الظروف المعاكسة . لقد ساعد خير الدين على وضع الدستور التونسي ، وحاول إنجاح العمل به ؛ إلا انه كان يشلك في إمكان إدخال مؤسسات برلمانية حقيقية في جسم الأمبراطورية كلها . فهو يقول ان هنالك من أخذ يطالب ، مؤخراً ، بمجلس منتخب (كان يقصد حتماً جماعة « تركيا الفتاة ») ، لكنه ، على تحبيذه لذلك مبدئياً ، رأى فيه خطراً من الوجهة العملية . فدوافع المسلمين العثمانيين المطالبين به كانت ولا شك سليمة ، ولكن هل كانوا متأكدين من نوايا الآخرين (يقصد ضمناً هنا العثمانيين المسيحيين) المشتركين معهم ؟ فالغاية الحقيقية لدى هؤلاء إنما كانت الإنعتاق من سلطة الدولة العثمانية ، الأمر الذي كانوا يشجعون عليه من الخارج . نعم ، إن الحرية السياسية تستلزم حقوقاً متساوية ، لكن كيف يمكن أن يكون هناك حقوق متساوية للجميع ، إن لم يكن الجميع موالين للامبراطورية ؟ لذلك ، فإن ما يحول دون منح الحرية السياسية إنما هو خصوصاً تنوع عناصر الامبراطورية (٥٩) .

بقي خير الدين على حذره حتى أواخر أيامه . وقد انتقده الكثيرون ، عندما أصبح رئيساً لوزراء تونس في السبعينيات ، لعدم قيامه بأي مسعى من أجل إعادة الحياة الدستورية. لكنه أجاب منتقديه

بمذكرة شرح فيها دوافعه، فقال ان هناك طريقتين كي تكون التنظيمات السياسية ذات جدوى : « احداهما أن يكون تأسيسها من الراعي ، وثانيتهما أن تطلبها الرعية » ، أو أن يكون في العامة استعداد إلى فهمها وقبولها . والأمران مفقودان في تونس ، لذلك كان الدستور « إسماً بلا مسمى » [٦٠] . وعندما أصبح صدراً أعظم في الامبراطورية ، كان عبد الحميد قد أصدر الدستور العثماني ثم علقه . لكن الإصلاحات التي طالب بها خير الدين لم تستهدف دعوة البرلمان مجدداً للانعقاد ولا اعادة السلطات إليه ، بل استهدفت بالاحرى تقوية مركز الوزراء تجاه السلطان . نعم ، لقد طالب بعودة مجلس النواب إلى الإنعقاد ، غير أنه اقترح أيضاً تعديل قانون الإنتخاب والنظام الداخلي اللذين كانا في نظره يفسحان المجال لحرية أوسع مما في بلاد أوروبا الأكثر دستورية . أما الالحاح الرئيسي في مطلبه هذا فكان على المسؤولية الوزارية . كان يرى أن من الضروري قيام وزارة متجانسة تفرض سلطة حقيقية على الموظفين الذين كانوا في ذلك الحين يتصلون مباشرة بالقصر ، وان على السلطان ، عندما تتخذ الوزارة قراراً في الشؤون الهامة المعروضة عليها ، إما القبول بهذا القرار ، أو إحالته على وزارة جديدة [٦١]. وبالاختصار ، لم تكن قضية خير الدين قضية الديمقراطية الحديثة : كيف يحكم الشعب نفسه بنفسه ، وإنما كانت بالأحرى قضية الفكر الإسلامي : كيف يجب تقييد سلطة الحاكم ؟ وهو يرد على هذه المسألة رداً تقليدياً ، إنما بتعابير جديدة : يجب أن تتقلد وزارة قوية ومسؤولة مهام الوزير الصالح .

كانت القضية التي شغلت الطهطاوي وخير الدين ، وان عبر عنها كل منهما بشكل مختلف ، تدور حول هذا السؤال : كيف يمكن للمسلمين أن يصبحوا جزءاً من العالم الحديث ، دون أن يتخلوا عن دينهم ؟ وبما انهما تربيا تربية تقليدية قبل اتصالهما الفعلي بالمدنية الفرنسية ، وكتبا لسائر العرب المسلمين الذين لم يتصلوا مثلهم

بهذه المدنية ، فقد كان عليهما أن يدافعا عن المدنية الحديثة بمفاهيم إسلامية تقليدية . أما المسيحيون الناطقون بالضاد ، الذين كانوا قد اتصلوا باوروبا بواسطة مدارس الارساليات والتجارة ، فلم تجابههم هذه القضية ، بل جابهتهم قضية أخرى تخصهم وحدهم . فاوروبا لم تكن غريبة عنهم كما كانت عن المسلمين ، لذلك لم يشعروا ، إذا هم قبلوا بأفكارها وأساليب حياتها ، بأنهم غير منسجمين مع أنفسهم ، أو بأنهم بحاجة إلى تبرير عملهم أمام معاصريهم أو أجدادهم . لكن التفكير الأوروبي الحديث ، الدائر حول الحقوق والواجبات وطبيعة المجتمع وفضائله ، قد أثار عندهم ، كجماعات مقفلة تعيش خارج نطاق الحياة السياسية ، أسئلة لم يكونوا في وضع يسمح لهم بالإجابة عليها . وان ما أثار هذه المسألة ، بالحاح أشد ، هو بيانات المبادىء الكبرى الصادرة عن السلاطين في ١٨٣٩ و١٨٥٦[٦٢] ، والتي كانت تحمل معاني مختلفة بالنسبة للمسلمين والمسيحيين . فبينما كان المهم فيها للمسلمين استعادة قوتهم ، كان ما يهم المسيحيين منها تأكيدها على حقوقهم .

وقد أضيف إلى هذا العامل عامل آخر ، هو انصراف المسيحيين إلى تعلم اللغة العربية في القرن الثامن عشر لأغراض عملية أدت إلى شغفهم باللغة وآدابها . ففي النصف الأول من القرن التاسع عشر ، خرج من لبنان المسيحي أول أستاذ كبير للعربية ، هو الشيخ ناصيف اليازجي (١٨٠٠ – ١٨٧١) الذي ، بعد أن صرف حداثته في خدمة سيد لبنان الأمير بشير ، استقر في مسقط رأسه قرب بيروت لتدريس اللغة العربية . وقد تجلى في شعره وفي مقاماته امتلاكه الكامل لناصية اللغة وأساليبها التقليدية . وقد كان جميع كتّاب العصر من العرب ، مباشرة أو مداورة ، من تلاميذه . لكن الشيخ ناصيف قصر اهتمامه باللغة العربية على أسلوب التعبير الأدبي ، أما هؤلاء الكتاب فقد اتخذ اهتمامهم باللغة ، على شدته أيضاً ، شكلا آخر . إذ غدا ، قبل كل شيء ، اهتماماً بجعل اللغة العربية أداة صالحة

للتعبير عن الحياة والأفكار في العالم الحديث ، كما غدا إهتماماً بأولئك الذين ينطقون بها ويقرؤونها. فكثير من مسيحيي لبنان وسوريا كانوا من أصل عربي ، وكان معظم من لم يكونوا منهم من أصل عربي قد اقتبسوا اللغة العربية واقتبسوا معها ثقافة بأسرها . فكانت هذه الثقافة تخصهم بمعنى من المعاني، كما كانت لا تخصهم بمعنى آخر ، إذ كانت ثقافة اسلامية بمقدار ما كانت عربية .

أثارت هذه التغيرات اسئلة لدى المسيحيين الناطقين بالضاد . اولها كيف الإفلات من قفص طوائفهم الدينية المغلقة التي كانت لهم بمثابة عالم خاص منذ قرون عديدة ؟ ذلك انهم أخذوا يشعرون ، بفضل تربيتهم واعتزازهم بلغتهم ، بوجود عالمين خارج الكنيسة : عالم الطائفة الدينية التي كانت سياجاً لهم فأصبحت الآن كأنها حاجز أمامهم ، وذلك لأسباب معينة خاصة بكل طائفة . ففي الطائفة المارونية ، كان الاكليروس قد لعب دوراً كبيراً في حوادث السنوات الحرجة بين ١٨٤٠ و ١٨٦٠ ، ان في الصراع بين الفلاحين والمشايخ ، أو في الصراع بين المسيحيين والدروز . لكن دورهم هذا لم يحبذه جميع الناس.فنشأ توتر بين الاكليروس والأهالي ، كما نشأ توتر أيضاً بين الطبقة العليا من الاكليروس والطبقة الدنيا . أما الارثوذكس ، فكان التوتر قائماً بين الرؤساء الذين كانوا كلهم تقريباً من اليونانيين ، وبين الكهنة والأهالي الذين كانوا كلهم تقريباً من العرب . وقد ازداد هذا التوتر حدة عندما انفصل اليونانيون عن الامبراطورية العثمانية وأصبحوا مستقلين ، وبعد أن اشتد عند المسيحيين الناطقين بالضاد الإحساس باللغة العربية . وعلى العموم ، كان التوتر لدى المجموعة المسيحية في الامبراطورية آخذاً في الازدياد بين الرؤساء الدينيين والأهالي ، خصوصاً بعد إعلان « خط همايون » في ١٨٥٦ ، الذي قضى بأن يكون لكل طائفة دستور يعطي لصوت الأهالي الوزن الذي يستحقه . وقد أعدت هذه الحركات عقول الطلاب المسيحيين لتقبل الأفكار العلمانية التي كانت

تتسرب إليهم من خلال اللغتين الفرنسية والانكليزية . وليس من الصدفة أن يهجر بعض الذين سيشتهرون بين الكتاب طوائفهم ويلجؤوا إلى جو الحرية النسبية في الطائفة البروتستانية الجديدة التي أسسها المرسلون الأميركان والانكليز واعترف بها السلطان في ١٨٥٠ ، وأن يتخلل كتاباتهم نزعة معادية للاكليروس لا نجد مثيلها لدى معاصريهم المسلمين . أما السؤال الثاني الطارح نفسه عليهم : إلى أي جماعة يمكنهم الإنتماء بعد أن طلقوا عالم الأقلية المغلق ؟ لقد كانت الامبراطورية ، بالرغم من كل شيء ، امبراطورية اسلامية . لكن المسيحيين كانوا مستعدين أن يؤيدوا بلا تردد الأفكار الداعية إلى تطبيق فعلي للمبادىء المعلنة في ١٨٣٩ و ١٨٥٦ ، وإلى تحويل الامبراطورية إلى دولة علمانية على غرار دول اوروبا ، تتصف بحقوق متساوية لجميع المواطنين وبشعور قومي يوحد بين الجميع ، وذلك خلافاً لمعظم المسلمين الذين ، عرباً كانوا أم أتراكاً ، ترددوا في قبول مثل هذه الأفكار بسبب ولائهم العميق والنهائي للامبراطورية ، درع الاسلام السني . لذلك لم يكن تحول الامبراطورية ، لا بل حتى زوالها من الوجود ، ليسبب للمسيحيين أزمة ضميرية . بل بالعكس ، جعلت حوادث ١٨٦٠ في لبنان ودمشق الحاجة إلى التغير أشد إلحاحاً لديهم . نعم ، لعل هذه الحوادث قد سممت العلاقات بين الطوائف ، غير أنها لقنت بعض المسيحيين على الأقل درساً آخر ، وهو أن الولاء الديني مصدر خطر على الحياة السياسية ، وانه يجب إيجاد قاعدة ما للتعاون بين أبناء الديانات المختلفة .

كان من شأن هذه التيارات الفكرية أن يكون لها أصداء خارج الطوائف المسيحية ، بسبب تغيّر هام حدث في ستينيات القرن التاسع عشر ، هو نشوء الصحافة الدورية . فحتى ذلك التاريخ ، كانت الصحف الهامة ، هي فقط تلك التي كانت تصدر عن الحكومة في القاهرة واسطنبول وتقتصر ، ان لم يكن كلياً ، على نشر الأخبار الرسمية . نعم ، كانت تصدر أيضاً بعض الصحف بالفرنسية واليونانية

والأرمنية ، لكن لم يكن هناك بالفعل أي صحيفة عربية ، الى أن أتاح ازدياد عدد المطابع وكتّاب العربية وقرائها في الستينيات ، فضلا عن تساهل نظام الحكم النسبي في تركيا ومصر ، إنشاء صحف ومجلات خاصة . وبقيت هذه الصحف والمجلات ، طوال الثلاثين سنة اللاحقة ، في أيدي المسيحيين اللبنانيين بصورة عامة ، يصدرونها في بيروت أو القاهرة أو اسطنبول ، مما جعل قراء البلدان العربية ، طيلة جيل بكامله ، يتغذون بأفكار الكتّاب والمفكرين الجدد في لبنان.

كان أول كاتب لبناني حظي بالشهرة والنفوذ فارس الشدياق (١٨٠٤ – ١٨٨٧) ، شقيق المؤرخ طنوس . كانت عائلة الشدياق مارونية من سلالة عريقة زودت أقضية الشمال المارونية بالزعماء ، طيلة ثلاثماية عام ،كما زودت المنطقتين الوسطى والجنوبية بالموظفين.وكان والد فارس وطنوس في خدمة الأمراء الشهابيين . وبعد أن عانى منهم بعض الصعوبات ، حلت مصيبة جديدة بالعائلة ، عندما أمر البطريرك الماروني بسجن أحد أبنائها ، أسعد ، وباعدامه ، لاعتناقه البروتسطنتية يوم كان يشتغل بتدريس المرسلين الاميركان اللغة العربية . وقد دفعت هذه الأحداث بفارس إلى الضرب في الآفاق . ويبدو انه هو أيضاً اعتنق البروتسطنتية ، فأرسله المرسلون الاميركان أولا إلى مصر ، ثم إلى مالطا ، حيث عمل مترجماً في مطبعة الارسالية . وفي ١٨٤٨ ، سافر إلى انكلترا للاشتراك في وضع صيغة عربية للعهد الجديد ، فصرف بعض الوقت في كمبردج واكسفورد . ثم ذهب إلى باريس ، حيث أقام سنوات عدة . وقد وصف انكلترا وفرنسا وصفاً كان أقل دقة وعمقاً من وصف الطهطاوي . وفي أثناء إقامته في باريس ، وضع كتاباً مسهباً غريباً مبتكراً ، هو « الساق على الساق في ما هو الفارياق » ، توخى به اثبات تفوق اللغة العربية ، وحذا فيه إلى حد ما حذو « رابليه » ، فجاء سرداً لسيرة حياته من جهة ، ونقداً اجتماعياً من جهة أخرى ، هاجم فيه بعنف ، تضميناً ، البطريركية المارونية التي قتلت أخاه . وفي باريس أيضاً ، التقى

باحمد باي تونس، فقبل دعوته لزيارة تلك البلاد ، حيث صرف فيها بعض الوقت . ويقال ، وهذا القول غير ثابت ، بأنه اعتنق الإسلام في هذه الفترة وتسمى باحمد . ومن باريس ذهب إلى اسطنبول بدعوة من السلطان ، حيث أصدر ، في ١٨٦٠ ، صحيفة « الجوائب » التي استمرت على الصدور حتى ١٨٨٣ . ثم مات بعد ثلاث سنوات ، طالباً أن يدفن في لبنان . ويقال انه عاد إلى حضن الكثلكة قبيل وفاته ، مما يدل على الثبات الذي كان كامناً تحت تقلبات حياته .

لا تنم كتابات الشدياق عن إدراك سياسي فائق ولا عن عقيدة سياسية ثابتة . ومهما كان نوع الصراع الداخلي المتجلي بوضوح في حياته وفي بعض تلميحات جاءت عرضاً في « الساق » ، فقد كان اهتمامه الواضح باللغة العربية أشد من اهتمامه بأي شيء آخر . وهذا هو ، بالواقع ، ما حمل باي تونس ، ثم السلطان ، على استخدامه . فقد كانت « الجوائب » أول صحيفة عربية ذات شأن : فكانت الأولى في انتشارها حيثما كانت اللغة العربية منتشرة ، والأولى أيضاً في شرح أحداث السياسة العالمية . لقد حلل الشدياق فيها ، بتفصيل ، مجرى الحرب الفرنسية الروسية ، والأزمة الشرقية في السبعينيات ، كما نشر ترجمات لوثائق دبلوماسية مهمة ، وعالج المشاكل الاجتماعية بثقة من قضى سنوات في أوروبا ، وقابل بين الحياة الاوروبية وبين الحياة الشرقية مفضلا الأولى على الثانية . ذلك لان الأوروبيون كانوا ، على حد قوله ، منظمين ومجتهدين ومنتجين ، تجمعهم وحدة اجتماعية تعلو على الفوارق في المعتقدات، ولا يتدخل رؤساؤهم الروحيون، على الأقل في البلدان البروتسطنتية ، تدخلا زائداً في الشؤون السياسية ، وتشترك نساؤهم اشتراكاً تاماً في حياة المجتمع ، ويتربى أولادهم تربية حسنة خلافاً لحالة الإهمال التي يعانيها الأولاد في الشرق [٦٣] . وليس من شك في أن هذا كله هو ما حمل السلطان على استخدامه سياسياً للدفاع ، خارج الامبراطورية وداخلها ، عن سياسته وعن حقه بالخلافة . وقد أثار نثره المنطلق

بقوة أصداء في أمكنة بعيدة ، حتى ان دوتي ، وقد كان يجوب أواسط الجزيرة العربية في السبعينيات ، لاحظ أن « الجوائب » كانت معروفة أيضاً هناك ، لا بل وجد أعداداً منها في بعض بيوت اليمنيين القاطنين في بومباي في الهند (٦٤) .

لم يكن بطرس البستاني (١٨١٩ ـ ١٨٨٣)، الماروني أيضاً، وأحد أبناء الجيل اللاحق، أقل تأثيراً من الشدياق في عصره، وان كان تأثيره من نوع آخر. نشأ البستاني في كنف عائلة أنجبت عدداً من العلماء، وتربى كالشدياق في الدير الماروني في عين ورقة حيث تلقى أصول اللغة العربية ولغات عديدة أخرى . كان أمثاله من الشباب المثقف ثقافته في ذلك الوقت لا يجدون مجالا لمواهبهم أفضل من العمل في القنصليات أو الارساليات الأجنبية . وهكذا اشتغل البستاني ، لمدة ، في القنصليتين البريطانية والأميركية في بيروت . لكنه وطد علاقته بالمرسلين الاميركيين الانجيليين، فاعتنق مذهبهم وساعدهم على ترجمة التوراة إلى العربية ، كما اشتغل بالتدريس في معاهدهم . وفي ١٨٦٣ ، أسس « المدرسة الوطنية » وأقامها ، كما يدل اسمها ، على مبدأ وطني لا ديني . وقد أعار دراسة اللغة العربية والعلوم الحديثة فيها عناية خاصة . فكان يكرس ، بالواقع ، معظم نشاطه لاحياء معرفة اللغة العربية وبث محبتها في القلوب . وقد أسهم قاموسه العربي « المحيط » ، وموسوعته العربية « دائرة المعارف » ، والنشرات الدورية التي كان يرئس تحريرها ، في خلق نثر عربي حديث ، صالح للتعبير البسيط الدقيق المباشر عن مفاهيم الفكر الحديث . وهكذا نشأت ، على يد الحلقة المنعقدة حوله من أبنائه وأقربائه وأصدقائه وتلاميذه ، القصة والرواية العربيتان الحديثتان والصحافة العربية الحديثة .

أما ما تبقى من مجهوده ، فكان منصباً على نشر الفكرة القائلة بأن الشرق الأدنى لا ينهض إلا بالاطلاع على فكر أوروبا الحديثة واكتشافاتها . لكنه لم يكن ليرضى بالتقليد الأعمى الذي لا يميز بين

الصالح والطالح . فالقبول بالعادات الأجنبية لمجرد كونها أجنبية كان لا يقل في نظره حماقة عن رفضها لمجرد كونها أجنبية ، وهو ما كان يلمسه في طبع السوريين . فالواجب هو أن تقبل هذه العادات أو ترفض حسب قيمتها . وقد وجد ، على ضوء هذه النظرة، كثيراً مما ينتقد في العادات الأوروبية (التي عرفها فقط عن بعد) ، كحرية الرجال الزائدة في تصرفهم مع النساء مثلا (٦٥) . لكنه وجد فيها أيضاً كثيراً مما هو جميل ولا مبرر للتردد في اقتباسه . فمن « الأمور البديهية ان اختلاف أمزجة الناس والبلدان والأزمنة يوجب اختلافاً في العادات » (٦٦) . وكان للعرب في الماضي مدنية عظيمة يبدي البستاني اعتزازه بها ، مقتنعاً بعروبة جميع الناطقين بالضاد من مسيحيين ومسلمين . وقد أخذت اوروبا عن العرب عندما كانوا في أوج عظمتهم . ثم « سقطت رغبة العلم عن العرب » ، لا من جراء انحطاط داخلي ، بل نتيجة « لأحوال كثيرة وأسباب متنوعة » (٦٧) . وهكذا انتقل العلم إلى اوروبا . فعلى العرب اليوم أن يستردوها منهم . وبذلك إنما يستردون ما كان لهم . نعم ، لقد حصل تقدم كبير في الفترة الأخيرة ، بفضل محمد علي والارساليات الكاثوليكية والبروتستانية ، لكن الحاجة ماسة إلى أكثر من ذلك . ومن الخطأ الاعتقاد ان في امكان العرب أن يعثروا في تراثهم على كل ما يحتاجون إليه لنهضتهم . لكنهم ، إذا ما أرادوا أن يتعلموا ، « فما مكث فيه الافرنج السنين العديدة والمدد المديدة يمكن العرب أن يكسبوه في أقرب زمان مع غاية الإتقان والإحكام » (٦٨) .

لكن ماذا يجب على الشرق الأدنى أخذه عن أوروبا ؟ على هذا السؤال يجيب البستاني بقوله : إن أول ما يجب تعلمه إنما هو أهمية الوحدة الوطنية وواجب جميع الذين يعيشون في البلد الواحد أن يتعاونوا على قدم مساواة ، وذلك، أولاً ، بالاعتراف بأن جميع الأديان واحدة أصلاً : فكلنا، شرقيين وغربيين ، « ذوو طبيعة واحدة بشرية » ، وكلنا متحدرون من الأبوين الأولين ، وكلنا نعبد الإله

الواحد [٦٩] . كان البستاني يعبر بهذا القول عن موقف كان تبريره على ضوء العقيدة الاسلامية أسهل منه على ضوء العقيدة المسيحية ، ومع ذلك فقد تبنّاه جميع الكتاب المسيحيين من مدرسته ؛ ثانياً ، بتشجيع نمو الشعور الوطني : « فحب الوطن من الإيمان » . وقد اتخذ البستاني من هذه العبارة ، المنسوبة إلى النبي ، والتي أكثرت من ترديدها جماعة « تركيا الفتاة » ، والتي انطوت حوادث ١٨٦٠ على درس فيها ،شعاراً لأشهر مجلاته . وقد أصدر ، خلال احتدام الأزمة ، أحد عشر جزءاً من نشرة أسماها « نفير سوريا » ، احتوى كل منها نداء إلى « أبناء الوطن » بتوقيع « محب الوطن » . كان البستاني يكتب كمواطن عثماني ، ولم يكن في ما يقوله أي تلميح إلى رغبة منه في التخلي عن الولاء للسلطان . إلا أن دعوته كانت موجهة إلى أولئك الذين ينتمون إلى وحدة صغيرة معينة ضمن الامبراطورية ، كانت ، كوحدة الطهطاوي ، وحدة إقليمية . « فسوريا » ، ككل ، هي وطنه ، إذ ان جميع سكانها مشتركون في أرض واحدة وعادات واحدة ولغة واحدة . ولعل البستاني هو أول كاتب تكلم باعتزاز عن « دمه العربي » [٧٠] . ولكي تزدهر سوريا من جديد ، فعلى أبنائها أن يحبوها ، وأن يكونوا على علاقات ودية بعضهم مع بعض . ويعير البستاني الحرية الدينية والمساواة والاحترام المتبادل بين أبناء الأديان المختلفة اهتماماً أكبر من اهتمام الطهطاوي وخير الدين ؛ ولم يكن ذلك بسبب الظروف التي كتب فيها فحسب ، بل بسبب الاتجاه الشخصي الذي اتخذه لحياته أيضاً . إذ كان قد انفصل عن الطائفة المارونية المغلقة ليعتنق البروتسطنتية . ولعل هذا النفي الذاتي هو ما أوحى إليه بفكرة الانتماء إلى جماعة أكبر وأكثر اتساعاً . لكنه استمر على الكتابة ، بمعنى من المعاني ، كمسيحي ، يخاطب مسيحيين ويناشدهم أن يحبوا أعداءهم ويتنكبوا عن روح الانتقام [٧١] . غير أنّه رسم خطاً فاصلاً بين نوعين مختلفين من التدين : التعصب الأعمى الذي أهلك سوريا [٧٢] ؛

والاحترام المتبادل بين الديانات الذي يجب أن يوجد وقد وجد من قبل. كان نداؤه موجهاً إلى الوجدان الوطني ، ولكنه كان ضمناً موجهاً إلى السلطات العثمانية . وكان ، بعد أخذه الظروف المحلية بعين الاعتبار ، يشارك دعاة الاصلاح العثماني نظرتهم . فإذا كان على سوريا أن تتمدن ، فعلى حكامها أن يقوموا بأمرين : الأول إصدار قوانين عادلة متساوية تتفق مع روح العصر ، وتلتفت إلى الموضوع لا إلى الأشخاص ، وتقوم على الفصل بين حقلي الدين والدنيا ؛ والثاني: إنشاء تربية باللغة العربية ، إذ يجب أن لا تصبح سوريا بابل لغات كما هي بابل أديان [٧٣] .

أما غرض هذه التربية فيجب أن يكون فهم العلوم الحديثة وما يكمن وراءها من طريقة عقلية دقيقة للتفكير والعمل . وعند هذه النقطة يلتقي جانبا نشاط البستاني في هدف موحد : تغيير عقول الناطقين بالضاد وقرائها وجعلهم مواطنين في عالم العلم والاختراع الحديث ، وذلك بجعل اللغة العربية أداة صالحة للتعبير عن المفاهيم الحديثة . وهو في هذا السبيل وضع موسوعته الكبرى التي كانت أهم ما قام به ، والتي بدأ هو وعائلته بإصدارها في ١٨٧٦ بمعونة مالية من الخديوي اسماعيل [٧٤] . وقد شغلته حتى مماته ، ثم تابع أولاده إصدار أجزائها ، حتى بلغت أحد عشر مجلداً ضخماً ، دون أن تكتمل . وهي تشتمل على أبحاث في العلوم ، والطب ، والأشغال الهندسية ، والأفكار اللبرالية السائدة في أوروبا وأميركا . ومنها نتبين مدى الشوط الذي قطعه الفكر العربي ، منذ أن لاحت لمشاقة ، عرَضاً ، فكرة كتاب في علم النجوم ، ووطأت أقدام الطهطاوي أرض مرسيليا .

الفصل الخامس

جمال الدين الأفغاني

عندما نظر الطهطاوي وخير الدين إلى أوروبا ، كان أكثر ما رأياه فيها أفكارها واختراعاتها الجديدة ، لا قوتها القاهرة الناجمة عن تلك الأفكار والاختراعات . نعم ، كان خير الدين يعي الأخطار الكامنة في النفوذ الأوروبي المهدد بتزايده كيان الامبراطورية . غير أنه رأى أن بالامكان صد تلك الأخطار بمعاونة الدول الليبرالية نفسها . فلم تكن تلك الأخطار قد تفاقمت بعد ، بحيث تصبح القضية الرئيسية للحياة السياسية . وقد بقيت كيفية شرح الانحطاط الداخلي وتعليله وضبطه ، القضية الرئيسية التي شغلت الكتاب العثمانيين في القرنين السابع عشر والسادس عشر . وكانت أفكار أوروبا السياسية ومهاراتها العلمية تبدو لهم ضرورية لمعالجة هذه القضية ، لذلك غدت أوروبا ، قبل كل شيء ، معلماً وحليفاً سياسياً للراغبين في إصلاح المجتمع العثماني . ولو تأخر الطهطاوي وخير الدين في وضع كتبهما سنوات فقط ، لشددا فيها على وجوه من الموضوع دون اخرى. ذلك أن السنوات الواقعة بين ١٨٧٥ و ١٨٨٢ أسفرت عن أحداث دفعت بالعلاقة بين أوروبا والشرق الأدنى في اتجاه جديد . فقد دلت أزمة ١٨٧٥ — ١٨٧٨ الشرقية أن باستطاعة جيوش دولة أوروبية التوغل في قلب الامبراطورية دون القدرة على صدها إلا بتهديد من دولة أخرى . كما أظهرت معاهدة برلين ، التي أنهت تلك الأزمة ، ان الامبراطورية لم تعد ممسكة بزمام مصيرها ومصير كل ولاياتها . ثم جاء احتلال فرنسا

لتونس في ١٨٨١، واحتلال انكلترا لمصر في ١٨٨٢، يكشفان عن ما خفي من حقيقة ذلك الواقع . وهكذا تحول الفكر السياسي في الشرق الأدنى ، من ذلك الوقت ، تحولاً جذرياً . نعم ، كانت حسنات الوجود الأوروبي ، في نظر بعض نصارى الشرق الأدنى ، تفوق سيئاته. إذ لم تكن السيطرة الأوروبية لتتعارض مع نظرتهم العامة في الحياة ، ناهيك بما علقوا على هذه السيطرة من آمال النفوذ والثقافة لطوائفهم والفلاح لأنفسهم . أما المسلمون ، أتراكاً كانوا أم عرباً، فقد بدا لهم إمكان استيلاء أوروبا على دفة الحكم تهديداً لكيان مجتمعهم . إذ كانوا يعتقدون أن إحدى خصائص الأمة كونها مجتمعاً سياسياً يعبر عن نفسه في جميع مظاهر الحياة السياسية ، وأن هذا المجتمع إنما يزول بفقدان السلطة والسيادة . لذلك شغلت قضية الانحطاط الداخلي عقولهم دوماً . أما الآن ، فقد اقترنت بها قضية جديدة ، هي قضية البقاء ، المطروحة على الشكل الآتي : كيف يمكن للدول الاسلامية مقاومة الخطر الخارجي الجديد ؟

بدت الأزمة ، في أول الأمر ، كأنها تنفح حجج جماعة « تركيا الفتاة » بقوة جديدة . فقد ثار البلغاريون والبوصنيون، بتأثير من إصلاحات القرن التاسع عشر التي منحت الرعايا المسيحيين حرية دون أن تزودهم بمبدأ الولاء للسلطنة، وتمكنوا من الاستقلال بفضل تلك الحرية وبمساعدة الدول الأجنبية ، وخصوصاً روسيا . وقد كان من الضرورة «جمع تلك العناصر حول مبدأ محي ومنعش يشد بها إلى الامبراطورية ، لا بل كان من الضرورة خلق وطن مشترك لهذه الأجناس المختلفة ، يجعلها تصم آذانها عن إيحاءات الخارج» . وكان من شأن الدستور أن يزودها بمثل هذا المبدأ ، إذ ان بالدستور وحده يمكن أن تضمن المساواة في الحقوق والواجبات ، و «الاحتراس من جعل المكاسب الممنوحة لجزء من السكان تعاسة وبؤساً للجزء الآخر»[1] . ولكن إذ تعذر على الدستور العثماني ، لكونه جديداً ، أن ينعم بما «للدساتير الأوروبية القديمة

من متانة وسلطة » ، توجب على أوروبا الليبرالية أن تعوض هي عن ذلك النقص بإشرافها الفعال على تطبيقه [٢] .

تلك كانت كلمات مدحت باشا ، رجل الدولة التركي الذكي الناجح الذي شغل مناصب عالية والذي شارك جماعة « تركيا الفتاة » معظم أفكارهم. لم يكن دوماً على وفاق معهم، كما كانوا هم على بعض الشك في نزعاته الأوتقراطية . وفي ١٨٧٦ ، بعد أن اندلعت الثورات وأخذت روسيا تهدّد بالتدخل، قاد مدحت باشا انقلاباً استبدل به عبد العزيز ، أولا بابن أخيه مراد الخامس، ثم، بعد جنون السلطان مراد، بابن أخ آخر له هو عبد الحميد الثاني. وفي نهاية السنة، أعلن الدستور العثماني ناصاً على وزارة مسؤولة ، ومجلس شيوخ معين ، ومجلس نواب منتخب ، ومجالس محلية . وفي ١٨٧٧، انتخب أول مجلس للنواب . ومع أن الانتخابات جرت تحت ضغط الموظفين المحليين، والنواب لم يتكلموا جميعهم التركية ، أو يعرفوا نظام المناقشات البرلمانية ، ومع أن رئيس المجلس كان أحمد وفيق باشا ، الذي تعرفنا إليه شاباً ، والذي لم تغير الشيخوخة رأيه في ضرورة تجنّب كل ما من شأنه إضعاف القوى التي توحد الامبراطورية ، أي سلطة العاهل وسيطرة العنصر الاسلامي ، فإن المناقشات البرلمانية لم تكن مصطنعة بل حقيقية ، عرضت فيها الآراء السياسية ، وانتقد الوزراء وموظفو البلاط، لا بل ظهر خلالها إلى الوجود فئة معارضة[٣] . غير أن الدستور كان له أعداؤه : العلماء والمحافظون والسلطان نفسه الذي لم يكن مستعداً ، بالرغم من بعض اتصالاته مع جماعة « تركيا الفتاة » قبل اعتلائه العرش ، أن يتنازل عن سلطته الشخصية . كان السلطان قد سلّم بالدستور ، لكن بضغط من الدول ؛ ولمّا خفّ الضغط ، شعر بقدرته على تمزيقه ساعة يشاء . وهكذا ، فعندما تمادت المعارضة في جرأتها، وأخذت تسمي الوزراء الذين لم تثق بهم بأسمائهم ، وتطالب بمحاكمة رئيس الوزراء السابق وكبار القواد الذين أثبتوا عجزهم في أثناء الحرب الأخيرة مع روسيا، حلّ

السلطان البرلمان لأجل غير مسمى ، وعلق الدستور ، غير أنه لم يلغه. وكان السلطان قد أرسل واضعه، مدحت باشا ، إلى المنفى، ثم سمح له بالعودة . إلا أنّه أوقف بعد ذلك بتهمة قتل عبد العزيز (الذي انتحر ، بالواقع ، بعد خلعه بقليل) وحكم عليه بالاعدام ، ثم استبدل هذا الحكم بالاقامة الجبرية في الحجاز ، حيث قتل بلا ضجة بعد بضع سنوات ، فماتت بموته أول حركة دستورية . وهكذا عاد عبد الحميد سيداً مطلقاً ، فاتبع مجدداً ، على ما يبدو ، سياسة أسلافه : الاصلاح الاداري،لكن من فوق. إلا أنه كان قد نفذ، في السنوات الأولى على الأقل ، الخطوط الرئيسية لسياستهم : تطوير النظام القضائي والاداري لجعله حديثاً ، وإقامة المركزية التي أتاح تحقيقها للمرة الأولى استخدام البرق وبناء الخطوط الحديدية وإنشاء المدارس الابتدائية والثانوية والعليا . غير أن سياسته ، لا بل طبيعة جاذبيتها ، تغيرت مع الأيام . فصورة السلطان التي تكونت تدريجاً منذ أيام محمد الثاني ، كعاهل طيب القلب ، وليبرالي كريم ، وأب لجميع شعوبه على السواء ، مسلمين كانوا أم مسيحيين أم يهوداً ، وكقائد لجميع قوى الاصلاح « الغربي » ، لم تمح تماماً ، وإنما أخذت صورة أخرى تخفيها وراءها : صورة سلطان الاسلام السني ، ظل الله على الأرض ، المهيب بجميع المسلمين للالتفاف حول العرش دفاعاً عن الأمة . كما أصبح التشديد الآن على دور السلطان ، كحارس الحج . وقد استخدم الخط الحديدي بين دمشق ومكة ، الذي وضع تصميمه في ١٩٠٣ وأكمل في ١٩٠٨ ، لإثارة حماس المسلمين والفوز بتأييدهم . وكان هناك ما هو أهم من ذلك . فقد بعث السلطان من جديد مطلبه في الخلافة ودعمه بطريقة منظمة هذه المرة . وكان هذا المطلب قد برز في آخر القرن الثامن عشر ، خصوصاً كأداة للمساومة في المفاوضات مع روسيا في نهاية حرب ١٧٦٨ — ١٧٧٤ ، ولم يعد إلى الظهور جدياً إلا على عهد عبد العزيز في الستينات والسبعينات من القرن التاسع عشر . لكن عندما وضع

الدستور ، كانت هذه الفكرة قد كسبت رواجاً كافياً لإدخالها فيه، فنص على « أن جلالة السلطان بوصفه خليفة أعلى هو حامي الدين الاسلامي »[٤] .

أما الآن ، في عهد عبد الحميد ، نقد دعمت الفكرة على نطاق واسع. وكان الغرض من ذلك استخدامها كوسيلة سياسية لكبح جماح الدول الأوروبية التي كانت تحكم رعايا مسلمين من الروس في القوقاز والتركستان ، ومن الفرنسيين في شمالي افريقيا ، ومن البريطانيين في الهند . كما كان الغرض من ذلك ايضاً، تعزيز الشعور بالولاء لدى الشعوب الاسلامية التي كان ولاؤها عرضة للتزعزع من جراء علمنة القوانين وانتشار الأفكار الليبرالية أو عدوى القومية . لقد كان للسلطنة ، بالنسبة للاتراك ، طابع قومي ، ولم تكن قد انقطعت بعد الصلة الحقيقية بين السلطان وشعبه ، كما سيحدث في أواخر أيام الامبراطورية . فلم تدع الحاجة ، إذن، إلى حثهم على الولاء بقدر ما دعت إلى حث سواهم من الرعايا المسلمين ، كالألبانيين والأكراد، وبنوع خاص،العرب. فقد كان العرب أكبر الجماعات الاسلامية في الامبراطورية وأكثرها قدرة على كسب التأييد للسلطان الخليفة في آسيا وافريقيا، وذلك لانتشار اللغة العربية بين أبناء الأمة حيثما وجدوا. واذ كانوا ايضاً مفتاح افريقيا خصوصاً، فقد رجي بواسطتهم مقاومة امتداد النفوذ الأوروبي إلى الاقاليم الافريقية ، لا بل ربما الاستيلاء على أراض جديدة حيثما كان الاسلام آخذاً في الانتشار . وعلى هذا اعتمدت الدعوة « إلى الوحدة الاسلامية » اللغة العربية واستعانت ، لتحقيق فكرتها ، برعايا من أصل عربي . فكان أحمد فارس الشدياق أول من استخدموا لهذه الغاية ، وذلك في عهد عبد العزيز . ثم جمع عبد الحميد عدداً من نظراء الشدياق ، وعدداً من المشايخ العرب ، معظمهم من أتباع الطرق الصوفية ، تنافسوا في تمجيد دعوته واكتساب رضاه . فكان منهم الشيخ أحمد ظافر المكّي ، وهو من أتباع الطريقة الشاذلية ،

والشيخ فضل آل علوي من أهل حضرموت ، والشيخ أبو الهدى الصيادي من أتباع الطريقة الرافعية ، ومن أشدهم تأثيراً (٥) .

كان هذا الشيخ عربياً من ولاية حلب ، ينتمي إلى عائلة اشتهرت محلياً بتصوفها طيلة جيلين على الأقل. واذ اكسبته شخصيته القوية شهرة واسعة ، سافر أولاً إلى بغداد ، ثم إلى اسطنبول ، حيث تمكن من التأثير شخصياً على عبد الحميد ، لاشتهاره بقوى خارقة من جهة ، ولحنكته وإدراكه السياسي من جهة أخرى . فلعب دوراً كبيراً في سياسة عبد الحميد الدينية ، وألف كتباً عديدة ، نثراً وشعراً ، ترددت فيها الأفكار الآتية : تمجيد الطريقة الرفاعية وتمجيد أجداده ؛ شرح التفسير الصوفي والدفاع عنه ضد محاولات الوهابية والحركات المماثلة الداعية إلى السير عكس مجرى التطور بالعودة إلى نقاوة الاسلام البدائي كما تخيلوها ؛ الدفاع عن حق السلطان في الخلافة ودعوة جميع المسلمين للالتفاف حول عرشه . وكان يقول بأن الخلافة ضرورة إيمانية ، انتقلت شرعياً من أبي بكر إلى العثمانيين ؛ وبأن الخليفة هو ظلّ الله على الأرض ومنفّذ أحكامه ؛ وبأن من واجب جميع المسلمين أن يطيعوه وأن يكونوا من الشاكرين إذا أصاب ومن الصابرين إذا أخطأ ؛ وبأن عليهم ، حتى إذا ما أمرهم بمخالفة شرائع الله ، أن يلجأوا ، قبل عصيانه ، إلى النصيحة والدعاء ، واثقين بأن الله أقوى منهم على تغييره (٦) .

لكن كانت هناك حركة فكرية أخرى تهدف أيضاً إلى توحيد الاسلام في وجه الخطر المشترك.وقد دعا أصحابها إلى أن الحكم الاسلامي الأوتقراطي الشخصي لا يمكنه أن يشكل محوراً للوحدة . لذلك لم يقبلوا ، بالرغم من رغبتهم في التعاون مع عبد الحميد أو أي حاكم آخر يعمل لهذا الهدف ، أن يسخّروا لمصالح عرشية صرف . وقد يكون من الأصحّ هنا التحدث عن شخص لا التحدث عن حركة . وما ذلك إلا لأن فكرة « الوحدة الاسلامية » الثورية هذه ، وذلك الخليط من الشعور الديني والوطني

والراديكالية الأوروبية ، إنما تجسدت كلها في شخصية رجل مدهش، لامست حياته مشاعر العالم الاسلامي بكامله في الربع الأخير من القرن التاسع عشر ، وأثرت فيه تأثيراً عميقاً . لقد كتب الكثير عن جمال الدين الأفغاني (١٧٣٩ — ١٨٩٧) ، وكانت حياته نفسها صفحة مفتوحة للملأ ، غير أن شيئاً من الغموض لا يزال يحيط بها [٧] . فقد ادعى أنّه من السادة ، أي من أحفاد النبي ، وليس من داع للشك في ذلك . لكن هل كان أفغانياً ، كما كان يقول هو ، أم فارسياً ، كما كان يدعي أخصامه ؟ كان الشيخ أبو الهدى ، عدوه في آخر أيامه ، يسميه « بالمتأفغن » ، ويؤكّد أنّه كان بالحقيقة فارسياً من مازندران [٨] . ولهذه المسألة بعض الأهمية ، لأنّه إذا كان فارسياً ، وجب أن يكون شيعياً ، وهذا ما قصد إليه خصومه وما نفرض أنّه رغب هو في نفيه بالاصرار على أفغانيته . وهناك كتاب يدعي فيه مؤلفه الفارسي أنّه ابن أخته ، ويورد فيه من قرائن الحال القوية ما يعزز القول بأنّه فارسي المولد والتربية ، شيعي بالوراثة والدراسة [٩] ، كما يذكر فيه أيضاً أن جمال الدين درس في مدينتي النجف وكربلاء الشيعيتين . ولعلنا نستدلّ على حقيقة ذلك في مؤلفاته وخطبه ، التي تنم عن معرفة أكيدة بتراث الفلسفة الاسلامية ، خصوصاً فلسفة ابن سينا . وقد كانت مثل هذه المعرفة سهلة المنال آنئذ في المدارس الشيعية ، حيث بقيت تعاليم ابن سينا حية فيها أكثر مما بقيت حية في مدارس الاسلام السني . ومهما يكن من أمر ، فإن جمال الدين يظهر للمرة الأولى ، على مسرح الحياة العامة ، كشاب يطوف الهند، ويستزيد فيها من علوم أوروبا الحديثة . ثم نجده في أفغانستان ، يحاول أن يلعب دوراً قيادياً في سياستها المحلّية ، فيصيب قدراً ضئيلاً من النجاح . ومن هناك قصد اسطنبول عن طريق مصر وتعرف في الفترة القصيرة التي قضاها فيها بطالب شاب من الأزهر اسمه محمد عبده ، فكان لذلك التعارف أثر حاسم في حياتهما . أما في اسطنبول ، فقد وجد في علي باشا ، رجل الدولة

المصلح، نصيراً قوياً. لكنه ما لبث أن أثار عليه حفيظة العناصر المحافظة ، وذلك بمحاضرة ألقاها وبدا فيها كأنّه يضع الفلسفة على قدم المساواة مع النبوة ، كما فعل الفلاسفة المسلمون . فعاد إلى مصر مرة أخرى ، في ١٨٧١ ، حيث أمن له الوزير المتحرر في أفكاره ، رياض باشا ، معاشاً من الحكومة . وقد بقي هناك ثماني سنوات ربما كانت أخصب حقبة في حياته ، كان فيها الموجه والمعلم غير الرسمي لفريق من الشباب ، معظمهم من الأزهر وممن كتب لهم أن يلعبوا دوراً هاماً في الحياة المصرية . كان بينهم ، فضلاً عن محمد عبده، سعد زغلول الذي تزعم الأمة المصرية بعد خمسين سنة . وقد علمهم في بيته ، أكثر الأحيان ، ما رأى أنّه الاسلام الصحيح ، شارحاً لهم الكلام والفقه والتصوف والفلسفة [١٠] ، كما علمهم أموراً كثيرة أخرى : خطر التدخل الأوروبي والحاجة إلى الوحدة الوطنية لمقاومته ، والسعي إلى وحدة أوسع للشعوب الاسلامية ، والمطالبة بدستور يحدّ من سلطة الحاكم . كذلك شجعهم على الكتابة وإصدار الصحف وتكوين رأي عام . وهكذا أسهم ، بواسطتهم ، في تحريك الاختلاجات الأولى للوعي القومي وفي إثارة الاستياء من حكم الخديوي اسماعيل . كان لمدة قصيرة على صلة ودية بتوفيق ابن اسماعيل . لكن توفيق كان ، كحاكم ليبرالي ، أقلّ تساهلاً منه كولي للعهد . وعندما أصبح خديوياً ، نفى الأفغاني إلى الهند ، بضغط من القنصل العام البريطاني (كما خيّل للأفغاني نفسه) أو خوفاً من تأثيره في الطبقات المثقفة .

صرف الأفغاني السنوات القليلة اللاحقة في الهند ، حيث قيدت حريته بأمر من السلطات عندما احتل الانكليز مصر . وفي ١٨٨٤ أتى باريس حيث التحق به محمد عبده ، فأسسا معاً جمعية سرية من المسلمين المصممين على العمل لأجل وحدة الاسلام وإصلاحه . لكن مدى انتشار هذه الجمعية ما يزال غامضاً، مع أنها كانت ذات فروع في تونس وفي أمكنة أخرى [١١] . وقد أصدر الاثنان باسمها

ثمانية عشر مجلداً من مجلة عربية تدعى «العروة الوثقى» ، خصصت معظم صفحاتها لتحليل سياسة الدول الكبرى في العالم الاسلامي ، وبنوع خاص سياسة انكلترا في مصر والسودان ، كما عالجت موضوع ضعف الاسلام الداخلي وحثت المسلمين على التنبه له ومداواته . كانت لغة المجلة لغة محمد عبده ، أما التفكير فيها فكان تفكير الأفغاني (١٢) . وهكذا أصبحت ، بفضل لغتها وفكرها معاً ، من أشدّ المجلات العربية تأثيراً . وقد عمّ انتشارها بالرغم من حظر دخولها إلى البلدان العربية الواقعة تحت النفوذ البريطاني . ولأكثر من واحد من مفكري الجيل اللاحق شهادة على التأثير العميق الذي أحدثته فيه قراءة مجلد منها عثر عليه بعد عدد من السنين .

أثارت شخصية الأفغاني وآراؤه ، في أثناء إقامته في باريس ، كثيراً من الاهتمام بين الأوروبيين المعنيين بشؤون العالم الاسلامي . وقد دخل في نقاش مع رينان حول موقف الاسلام من العلم ، وقام، بين ١٨٨٤ و١٨٨٥ ، بمفاوضات مع رجال دولة بريطانيين حول مستقبل مصر والسودان ، مهّد لها « ولفريد بلنط » . كان هذا شاعراً ثانوياً لا بأس به ، وأرستوقراطياً ثورياً على طريقته الخاصة ، وذا طابع عاطفي حساس ، ووطنياً على الطراز القديم أغضبه عدم أناقة الاستعمار الجديد ، ورومنطيقياً كره تمدن القرن التاسع عشر الميكانيكي ، ومولعاً بالأرجاء الغريبة والخيول العربية . وقد طاف مع زوجته الصحارى السورية والعربية بين ١٨٧٧ — ١٨٧٩ ، وتوغلا حتى نجد في ١٨٧٩ ، حيث بدت لهما مملكة ابن الرشيد الصغيرة القائمة على أنقاض الدولة الوهابية الأولى تجسيداً للمثال الأعلى للحرية الانسانية بمساواتها المستندة إلى البساطة وعدلها القائم على النظام الأبوي القديم ، وذلك بالرغم من قسوتها البدائية التي لم يلاحظاها أو ربما حبذاها . وفي ١٨٨٠ استقر بلنط برهة في مصر لتقوية لغته العربية ودراسة الحركات والقضايا الحديثة في الاسلام . وهناك تعرف إلى محمد عبده ، وسمع للمرة الأولى بالأفغاني ،

ووقف على روح الاصلاح الجديد في العالم الاسلامي . وقد ضمن ملاحظاته وأفكاره سلسلة من المقالات نشرت في ١٨٨٢ في كتاب سماه « مستقبل الاسلام » . لقد تتبع عن كثب الأحداث التي أدت إلى الاحتلال البريطاني لمصر ، فساعدت خبرته هذه على خلق تيار من التعاطف بينه وبين الحركات القومية في ارلنده والهند كما في مصر أيضاً . والواقع أنّه لعب دوراً في أزمة ١٨٨١ – ١٨٨٢ المصرية ، إذ حاول أن يكون صلة الوصل بين حكومة عرابي وغلادستون . لكنه أخفق في التأثير على غلادستون ، ولعله ضلل المصريين حول مقدار نفوذه الشخصي وحول ما كانت انكلترا مزمعة على القيام به . أما الآن ، فقد وجه اهتمامه إلى سياسة بريطانيا في مصر والسودان حيث كانت حركة المهدي آخذة في الانتشار ، بينما كان غوردن لا يزال يدعم سلطة الحكومة المصرية في الخرطوم . وكان الأفغاني قد أجرى شيئاً من الاتصال بالمهدي بواسطة خريجين سودانيين من الأزهر ، ربما أسفر عن حصوله منه على نوع من التفويض بتمثيله . ويبدو أنّه كانت هناك فكرة تقضي بأن يذهب بلنط إلى المهدي باسم الحكومة البريطانية ، مزوداً بكتاب من الأفغاني للمفاوضة من أجل إطلاق سراح غوردن والوصول إلى اتفاق أعم يتوقف بموجبه المهدي عن زحفه مقابل انسحاب البريطانيين من مصر (١٣) . لكن هذه الخطة لم تسفر عن شيء ، ناهيك بصعوبة القول بأنها اتصفت بالجدية في أي وقت من الأوقات . لكن بلنط كان على اتصال بالحلقة الصغيرة التي كانت تحكم انكلترا، كما كان له أصدقاء أقوياء بين السياسيين الحريصين على انسحاب انكلترا من مصر . وفي ١٨٨٥ صرف الأفغاني بعض الوقت في لندن ، حيث حلّ ضيفاً على بلنط ، للبحث في مستقبل مصر مع اللورد رندولف شرشل الذي كان يومذاك في أوج نفوذه القصير الأمد . وفي ذلك الوقت كان الأفغاني يرى في روسيا التي كانت تتقدم في أواسط آسيا خطراً على العالم الاسلامي أشدّ من خطر بريطانيا . فنوى تحقيق تقارب

انكليزي إسلامي . غير أن القضية المصرية كانت حجر عثرة في هذا السبيل . لذلك اقتضى وضع خطة هذه المرة أيضاً . وكانت الحكومة البريطانية قد أوفدت السر هنري درموند وولف إلى اسطنبول للبحث في مستقبل مصر مع السلطان ، على أن يذهب الأفغاني لمساعدته في المفاوضات. غير أن هذه الخطة فشلت أيضاً . وقد اختتمت زيارة الأفغاني إلى لندن بمشهد من تلك المشاهد المحزنة التي تتخلل حياة اللاجئين السياسيين . وهو أن اثنين من أصدقاء بلنط الشرقيين تشاجرا في منزله وتضاربا بالمظلات . وهنا يقول بلنط : « فما كان مني الا أن رجوتهما بمغادرة المنزل ، فخرجا ، وتبعهما السيد (الأفغاني) ، فاقترحت عليه إذ ذاك أن يجد له محلاً للاقامة في غير هذا المكان »(١٤) .

ويئس الأفغاني من إمكان تحقيق اتفاق انكليزي إسلامي . فذهب إلى بلاد فارس ثم إلى روسيا ، سعياً وراء إمكانات أخرى ، ثم عاد إلى بلاد فارس مجدداً ليعمل مستشاراً للشاه ناصر الدين . لكن لم ينقض عام واحد حتى اختلف مع الشاه حول امتياز للدخان كان الشاه مصمماً على منحه إلى شركة أجنبية . ولما راح يؤلب الناس ضد هذا المشروع ، نفاه الشاه ، في ١٨٩١ ، فبدأ بحملة صحفية لإثارة المعارضة ضد سياسة الشاه في فارس وفي أوروبا أيضاً . وفي العام التالي دعاه السلطان عبد الحميد إلى اسطنبول ، فعاش في كنفه ووطد نفوذه في البلاط ، لكن لمدة قصيرة فقط ، إذ تكررت القصة ذاتها هنا أيضاً . ذلك أن الشيخ أبو الهدى ناصبه العداء واعتبره ، بوجه عام ، مسؤولاً عن مقتل الشاه ناصر الدين في ١٨٩٦ . وسواء صح هذا الاتهام أو لا ، فمن المؤكد أنه هو الذي ساعد على خلق الجو الذي جعل الاغتيال ممكناً. فقد كان القاتل يعرفه ، وقيل إنه هتف في اللحظة القاضية : «خذها من يد جمال الدين»(١٥). ومن المؤكد أيضاً أن اغتيال الشاه أثلج صدره . وإن دل هذا الحادث على شيء ، فإنما يدل على أن الأفغاني أبى أن يكون الخادم المطيع لأي أوتوقراطي اعتبر مصالحه الخاصة ومصالح الاسلام شيئاً واحداً .

ولم يغب هذا الدرس عن خاطر عبد الحميد . إذ أنهى الأفغاني حياته أشبه بسجين في بلاط السلطان وإن أحيط بالاكرام .

ترك الأفغاني في جميع من عرفوه انطباعاً قوياً ، ولو لم يكن مبهجاً ، عن رجل مخلص لعقيدته ، عنيد ، متقشف ، سريع الغضب للشرف والدين ، عنيف يستحيل ترويضه ، أو على حد تعبير بلنط ، « عبقري بري »(١٦) .

وكان الأفغاني يعرف لغات عدة ، ويحب التحدث إلى أصدقائه بلا انقطاع في مقاهي القاهرة أو في سجنه المذهب في اسطنبول ، كما كان خطيباً يثير الجماهير . غير أنّه لم يكن يحب الكتابة ، ولم يكتب بالفعل إلا القليل . وقد نشر آراءه العامة في مقالاته السياسية وعدد قليل من المؤلفات الصغيرة ؛ ككتابه في « الرد على الدهريين » ، ورسالته في الرد على محاضرة لرينان عن « الاسلام والعلم » ، وافتتاحياته في « العروة الوثقى » . غير أنّه بالامكان ، استناداً إلى هذه المصادر ، وإلى تلخيصات لأحاديث وضعها بعض تلاميذه ، أن نكوّن لنا فكرة واضحة عن تعاليمه .

وقف الأفغاني الشطر الأكبر من حياته على الدفاع عن البلدان الاسلامية المهددة بخطر التوسع الأوروبي ، إلا أن تفكيره لم يقتصر على السياسة . فالقضية الأساسية لديه ، القضية التي قولبت تفكيره ، لم تكن التساؤل عن كيفية جعل البلدان الاسلامية قوية وناجحة بقدر ما كانت التساؤل عن كيفية إقناع المسلمين بأن عليهم أن يفهموا دينهم الفهم الصحيح ، وأن يعيشوا وفقاً لتعاليمه . فلو أنهم فعلوا ، لغدت بلادهم قوية حتماً . ولم يكن ليتغير جوهر هذه القضية ، لو أن البلاد لم تجابه الخطر الخارجي ؛ إلا أن ازدياد قوة أوروبا وضغطها جعلها ، بالطبع ، أشد إلحاحاً في نظره . لقد عاش الأفغاني في زمن فوجىء بسيادة القوة الأوروبية على أنحاء العالم، بحيث لم يكن هناك من بلد ، مهما بدا بعيداً وثابت الاستقلال ، إلا شعر بضغط الدول الاوربية وتنافسها، وبحيث لم يعد بالامكان حل أي قضية سياسية ،

مهما بدت محدودة النطاق ، بدون أخذ المصالح الأوروبية بعين الاعتبار . وقد لمس الأفغاني هذة الحقيقة في كلّ مرحلة من مراحل حياته : في تدخله في سياسة أفغانستان ، وفي أثناء إقامته وتنقله في الهند ، ولدى سعيه لإثارة المعارضة ضد شركة أصحاب الأسهم في مصر أو شركة التبغ في بلاد الفرس . وكان يشعر ، بفضل هذه الخبرة عينها ، أن خطر انكلترا كان أشدّ من خطر أي دولة أخرى . فمجلة « العروة الوثقى » تكاد تخلو من ذكر الاستعمار الفرنسي والهولندي والروسي ، وإن كنا نعثر فيها على إشارة عابرة إلى احتلال فرنسا للهند الصينية [١٧]. وهو، وإن تلهّى لفترة بفكرة الحلف الانكليزي الاسلامي لمقاومة التوسع الروسي ، فقد كان إجمالاً يعتبر الحكومة البريطانية عدوة المسلمين . ولم يكن يخيفه منها الهجوم العسكري المباشر فحسب ، بل الوسائل الأخرى التي كانت لديها والتي كانت في نظره أشد وأدهى . من ذلك أن الانكليز غزوا الهند بالخديعة ، وتوغلوا في الامبراطورية المغولية بحجة مساعدة المغول [١٩] ، ناهيك ببذرهم بذور الشقاق في صفوف ضحاياهم وبإضعاف مقاومتهم بإضعاف معتقداتهم، كإيفاد المرسلين من مصر إلى السودان ، في عهد الجنرال غوردن ، لنشر المسيحية البروتسطنتية فيه، وتشجيع تعاليم المادية الزائفة في الهند[٢٠].

كان الأفغاني يعتقد أن الدول الأوروبية لم تكن بالفطرة أقوى من الدول الاسلامية ، وأن الفكرة السائدة عن تفوق انكلترا على غيرها لم تكن سوى وهم ، ووهم خطر ، من شأنه ، ككل وهم ، أن يجعل الناس جبناء ، فيجر عليهم ما يخشون وقوعه . وقد دلت انتصارات المهدي في السودان على ما يمكن للمسلمين أن يقوموا به ضد البريطانيين فيما لو استفاقوا من غفلتهم . وإذا كانت انتصارات المسلمين قليلة وانهزاماتهم هي القاعدة ، فذلك عائد إلى انقسام المسلمين وجهلهم وافتقارهم إلى الفضائل العامة . ولو كانت كل من مصر والهند يقظة ومتحدة حقاً ، لما استطاعت بريطانيا قط إحراز

موطىء قدم لها فيهما [٢١] . قد تبدو هذه النظرة ساذجة ، لما في التعبير عنها من مبالغة في الجزم . لكن مجلة « العروة الوثقى » لم تكن عملاً فكرياً دقيقاً ، بل نشرة دعائية تساير الزمن وتستهدف تقوية العزائم . وإذا كان الأفغاني لم يذكر شيئاً عن الثورة الصناعية والتقنية ، فهذا لا يعني أنّه لم يكن متنبهاً لها . فقد كان يعلم أن انتصارات أوروبا إنما تحققت بفضل المعرفة وتطبيقها الصحيح ، وأن ضعف الدول الاسلامية راجع إلى الجهل [٢٢]. كما كان يعلم أيضاً أن على الشرق أن يتعلم فنون أوروبا المفيدة . إلا أن السؤال الملحّ في نظره كان : كيف يمكن تعلمها ؟ وعليه أجاب : لا يمكن تحصيل تلك الفنون بمجرد التقليد، اذ ان وراءها نظرة فكرية شاملة لا بل نظاماً للخلقية الاجتماعية. فالبلدان الاسلامية ضعيفة، لأن المجتمع الاسلامي فاسد .

وهنا نلمس شيئاً جديداً في تفكير الأفغاني ، أو على الأقل ، إلحاحاً جديداً . فلم يعد الاسلام كدين ما عناه الآن ، بل بالأحرى الاسلام كمدنية . فهو يعتبر أن الغاية من أعمال الانسان ليست خدمة الله فحسب ، بل خلق مدنية إنسانية مزدهرة في كل نواحيها . كانت بالحقيقة فكرة المدنية من بذور الفكر الأوروبي في القرن التاسع عشر ، وقد دخلت العالم الاسلامي خصوصاً بواسطة الأفغاني . وكان « غيزو » أول من عبر عنها تعبيراً كلاسيكياً في محاضراته عن تاريخ المدنية في أوروبا . وكان الأفغاني قد قرأ غيزو وتأثر به . وعندما تُرجم هذا الأثر إلى العربية في ١٨٧٧ ، أوحى الأفغاني إلى محمد عبده بأن يكتب مقالاً للترحيب بالترجمة وليشرح نظرية الكتاب . إن ما بدا له مهماً في هذا الكتاب وأمثاله إنما كانت فكرة المدنية ، التي رأى فيها أهمّ الأحداث التاريخية ومحك الحكم على الأحداث الأخرى . وكان للمعنى الخاص الذي أُضفي على هذه الكلمة أهمية خاصة في نظره ، وهو معنى التقدم الذي كان ينشده ويسعى إليه، معنى « الشعب الناشط لتغيير حاله » ، وبالتخصيص، معنى

التقدم المتجه نحو هدفين : التطوير الاجتماعي ، أي زيادة القوة الاجتماعية والرفاهية الاجتماعية ، والتطوير الفردي، أي تطوير مواهب الانسان ومشاعره وأفكاره [٢٣] . وكان غيزو يعتقد أن هذين النوعين من التطور في متناول الانسان ؛ وأن الانسان يحكم العالم بأفكاره وعواطفه وطاقاته الخلقية والعقلية ، وأن على وضعه الخلقي يتوقف وضع المجتمع ،وأن لهذه الحالة الخلقية ناحيتين هامتين : العقل واستعداد الناس لتسخير ميولهم وأفعالهم له من جهة . والوحدة أو التضامن ، أي قبول أعضاء المجتمع عامة للأفكار وللمبادىء الخلقية الناجمة عن العقل من جهة أخرى [٢٤] .

هكذا كان غيزو يصف أوروبا . غير أن هذا الوصف بدا للأفغاني (باستثناء مسألة هامة) منطبقاً أيضاً على المدنية الاسلامية . فقد كان للأمة الاسلامية في أوج مجدها الخصائص الضرورية للمدنية المزدهرة : التطور الاجتماعي ، والتطور الفردي ، والإيمان بالعقل ، والوحدة والتضامن ، وإن فقدت ذلك فيما بعد . كان مزاج الأفغاني السياسي يريه العظمة والضعف معاً في النواحي السياسية والعسكرية ، إلا أن الانتصارات العسكرية في صدر الاسلام لم تكن في نظره سوى رمز لازدهار المدنية الاسلامية . وقد رأى أن ما أمكن تحقيقه في الماضي يمكن أيضاً تحقيقه الآن ، وذلك بقطف ثمار العقل ، أي علوم أوروبا الحديثة ، وبإعادة بناء وحدة الأمة .

كانت الدعوة إلى هذه الوحدة تكمن في جميع ما كتبه الأفغاني . فهو يهيب بالمسلمين ، صداً للخطر المشترك المهدد لهم ، ودفاعاً عن القيم الخاصة بهم ،أن يسموا على الفروق في العقيدة والخصومات التقليدية ،وأن لا يسمحوا للاختلافات الطائفية أن تقيم حواجز سياسية فيما بينهم ، وأن يعتبروا بألمانيا التي فقدت وحدتها الوطنية من جراء اهتمامها الزائد بالخلافات الدينية [٢٥] . ورأى الأفغاني أن من الممكن إزالة أعمق الخلافات ، أي حتى الخلاف بين السنة والشيعة . فدعا الفرس والأفغان إلى الاتحاد بالرغم من كون الفرس شيعة والأفغان سنة .

وقد راودته، في آخر أيامه، فكرة المصالحة العامة بين الطائفتين. ولعل إمكانية توسيع الدعوة إلى الوحدة الاسلامية بحيث تشمل العالم الشيعي هو ما حمل عبد الحميد على استدعاء الأفغاني إلى اسطنبول. إذ يبدو أن الأفغاني كان، كعادته، يعد خطة من هذا النوع، تقضي بأن تعترف بلاد الفرس بالسلطان كخليفة، على أن يعترف السلطان بالشاه ويتنازل له عن المدن المقدسة في العراق، وبأن ينعقد مؤتمر في اسطنبول من الزعماء المسلمين لحل القضايا التي تهم الفريقين ولإعلان الجهاد ضد العدوان الغربي. ويبدو أن الأفغاني كان على صلة بعلماء الشيعة وغيرهم لهذا الغرض. ومع أن هذه الخطة لم تخرج إلى حيز الوجود، إلا أنها ربما تسببت بمقتل ناصر الدين الذي كان حكمه الشخصي يشكل عقبة في هذا السبيل (٢٦).

وحذر الأفغاني من عدم السماح للانقسامات السياسية والمصالح المتعلقة بالعروش أن تحول دون الوحدة. إذ ان على الحكام المسلمين أن يتعاونوا في خدمة الاسلام. وهذا القول يفسر الكثير من موقف الأفغاني تجاه الحكام المسلمين ومن سيرة علاقاته العاصفة معهم. ثم إن الأفغاني لم ير إمكان أو ضرورة فرض سيطرة أحد الحكام المسلمين على الحكام الآخرين. وليس من دليل على أنه كان يفكر بإنشاء دولة إسلامية واحدة، أو ببعث خلافة العصور الأولى الموحدة. فهو عندما يتحدث عن الخلافة، يعني بها إما نوعاً من السلطة الروحية أو مجرد أولوية شرفية. اذ لو توافرت روح التعاون، فلا خوف على هذه السلطة الروحية من وجود دول متعددة، وإذا لم تتوافر، فالمسلمون غير ملزمين على كل حال بطاعة حاكمهم. وكان ينظر إلى حكام زمانه نظرة احتقار، وذلك لعدم جدارتهم بمناصبهم، ولانصرافهم إلى ملذاتهم وأهوائهم، بحيث وقعوا ضحايا أحابيل البريطانيين وألاعيبهم. لقد سمحوا لموظفين أجانب، لا تربطهم بالأمة رابطة الدين ولا رابطة العرق، أن يندسوا في مجالسهم ومشاوراتهم. ولا ينكر الأفغاني أن الحاكم المستبد يستطيع،

إذا حسنت نواياه ، أن يحقق الكثير من الخير بسرعة ؛ لكن خطر الحكم الاستبدادي في أن كل شيء فيه يتوقف على أخلاق الحاكم . لذلك كان من واجب زعماء الرأي الوطني التخلص من الحاكم الفاسد قبل فوات الأوان (٢٧) . وفي هذا التصريح ما يلقي الضوء على حياة الأفغاني المضطربة وتنقّلاته التي لم تنته قط .

لم يكن الأفغاني دستورياً على أساس مبدئي ، إذ كان مثله الأعلى للحكم مثل العقائديين المسلمين : حكم ملك عادل يعترف بسيادة الشريعة (٢٨) ، بل كان بطبيعته أوتقراطياً ولجوجاً . وقد صرف حياته بكاملها يفتش عن حاكم مسلم يمكنه بواسطته العمل على إحياء الاسلام ، على غرار تلك الشراكة بين الحاكم والفيلسوف التي تخيلها الفارابي كبديل للملك الفيلسوف المثالي الذي لم يكن ليظهر إلا نادراً . لكن آماله كانت تخيب كل مرة ، إذ كان يعثر دوماً ، إما على حاكم لم يطبع على العدل ، أو على حاكم لا يعترف بسيادة الشريعة. ولم يكن الأفغاني ينتمي إلى الأكثرية المسالمة من المفكرين المسلمين ، الذين كانوا يقولون بأن عليهم أن يحتجوا على ظلم الحاكم وأن يرضخوا له في الوقت نفسه ، بل تبنى بالأحرى رأي الأقلية المؤمنة بحق الثورة . لذلك كان ينقلب بعنف على كل حاكم يخيب أمله فيه . وهكذا ساعدت مقاومته هذه على تقوية الحركات الدستورية والقومية التي كانت آخذة في الظهور آنذاك . أما الحكام الذين أملوا منه أن يعمل على جمع الكلمة حول عروشهم . فسرعان ما اكتشفوا أن قصده الحقيقي إنما كان تسخير سلطتهم لخدمة الاسلام .

ولكن لم يكن بوسع أصلح الحكام ، حتى لو قدروا على إنجاز الكثير ، أن يحققوا ما رآه الأفغاني ضرورياً . فعندما كان يتكلم عن الوحدة الاسلامية ، لم يكن يعني فقط التعاون بين الزعماء الدينيين والسياسيين ، بل كان يعني أيضاً تضامن الأمة ، والشعور بالمسؤولية لدى كل من أبنائها تجاه الآخرين وتجاه المجموع ، والرغبة في العيش معاً في المجتمع الواحد ، والعمل معاً لخيره .

فالتعصب ، بمعنى التضامن ، هو القوة التي تحافظ على وحدة المجتمع ، وهذه الوحدة إنما تتفكك بدونه . والتعصب ، ككل الفضائل البشرية الأخرى ، قد يلحقه الفساد ، لأنه ليس شريعة بحد ذاته ، فهو يخضع لمبدأ الاعتدال أو العدل ، هذا المبدأ المنظم للمجتمعات البشرية . وكل تعصب لا يخضع لهذا المبدأ ولا يتسربل بالعدل ينقلب تعصباً أعمى (٢٩) .

والتعصب يقوم على أسس مختلفة . فقد ينبثق عن عقيدة دينية أو عن رابطة طبيعية كاللغة . وفي هذا يجد الأفغاني فرقاً أساسياً بين المدنيتين الأوروبية والاسلامية . فالاعتقاد الشائع في أوروبا ، كما يقول ،هو أن التعصب القومي خير بحد ذاته ويؤدي إلى التقدم ، وان التعصب الديني أبداً تعصب أعمى يحول دون التقدم . فهل كان يفكر بغيزو الذي كان ، على رغم اعترافه بدور الكنيسة في تكوين المدنية الأوروبية وفي مدّها بفكرة تفوق الشريعة الإلهية على الشريعة الانسانية وبفكرة أن لا حقوق للقوة المادية على عقل الانسان وضميره، يعتبرها، بالوقت نفسه، حائلاً دون التقدم، وذاك لنكرانها حق الفرد في التفكير وحوؤلها دون استخدام العقل ؟ (٣٠) . قد يصحّ هذا ، حسب رأي الأفغاني ، على المسيحية ، لكنه لا يصحّ على الاسلام ، حيث التعصب الديني الأعمى نادر والتعصب الديني الحق ضرورة جوهرية للتقدم .

لكن هذا لا يعني أنّه كان ينكر أهمية الروابط القومية أو غيرها من الروابط الطبيعية. فهو يقر بأنّه من الممكن قيام دولة فاضلة على أساس العقل البشري كما يمكن قيامها على أساس الشريعة الإلهية. وقد أعرب عن هذا ، بتعابير تذكر بالفلاسفة ، في تلك المحاضرة التي أدت إلى مغادرته اسطنبول. إذ قال ان الجسم الاجتماعي لا يحيا بدون روح ، وان روح هذا الجسم هي الملكة النبوية أو الملكةالفاسفية ... أما الأولى فهي هبة من الله...بينما الثانية تنال بالتفكير والدرس»(٣١). وهو يقرّ كذلك ، بأن في مقدور الجماعة القائمة على الفضائل البشرية

والخاضعة لتدبير العقل البشري أن تستقر استقرار الدولة القائمة على الدين، لا بل في مقدورها أن تكون أكثر استقراراً ، فتبقى (كما هي حال الفرس !) بعد أن يتبدل الدين مرتين أو ثلاث. ورأى أيضاً أن اللغة عنصر جوهري في خلق جماعة مستقرة، إذ ان المجتمعات البشرية التي لا تجمعها لغة مشتركة لا يمكن لوحدتها أن تكون ثابتة ، كما أنه من السهل على الجماعة التي ليس لها لغة خاصة تعبر بها عن معرفتها ومهارتها أن تخسر ما هي عليه من المعرفة والمهارة [٣٢] ، لا بل إن الجماعة الدينية نفسها تكون أقوى فيما لو كانت لها لغة مشتركة . فلو تبنى العثمانيون اللغة العربية دون سواها وجعلوها لغة الامبراطورية بأسرها ، لارتبطت شعوبها برابطتين بدل رابطة واحدة ، ولكانت متحدة وقوية [٣٣] . ورأى الأفغاني أيضاً أن الرابطة الدينية لا تتعارض مع الروابط القومية القائمة بين أقوام ينتمون إلى أديان مختلفة : من هنا نداؤه إلى المسلمين في مصر والهند قائلاً : « عليكم أن تتقوا الله في . . . حسن المعاملة وإحكام الالفة في المنافع الوطنية بينكم وبين أبناء أوطانكم وجيرانكم من أرباب الأديان المختلفة »[٣٤]. بل من هنا دعوته إلى تضامن طبيعي يتعدى الأمة ، هو ذلك التضامن الذي يربط بين جميع شعوب الشرق التي يتهددها التوسع الأوروبي . وقد أعلنت « العروة » في عددها الأول أنها موجهة « إلى الشرقيين عموماً وإلى المسلمين خصوصاً » [٣٥] .

غير أنه يبقى صحيحاً ، بالرغم من كل هذا ، أن الأفغاني رأى أن ما من نوع من أنواع التضامن الطبيعي ، ولا حتى حب الوطن ، يمكنه أن يحل في قلوب المسلمين محل الرابطة التي خلقها الاسلام : إذ ان الوحدة الحقيقية في الأمة الاسلامية إنما تقوم على الاعتقاد الديني المشترك . فإذا انعدم هذا ، انحل المجتمع . وهو ما اعتقد الأفغاني أنه حاصل في زمانه . وكان يخشى لا أن تضعف الأمة فحسب ، بل أن تزول تماماً ، لأن ما وحد الأمة في الماضي إنما هو مؤسسة الخلافة السياسية وجماعة العلماء المحافظين على

العقيدة الصحيحة . لكن الخلافة انفصلت عن العلماء في عهد العباسيين ، ثم زالت عملياً من الوجود فيما بعد ، وقام مقامها دول مستقلة ، وبقي العلماء عنصر الوحدة الوحيد ، وغدوا روح الأمة وقلب الشعب المحمدي (٣٦) . ولكنهم ، مع مرور الزمن ، انقسموا هم أيضاً على أنفسهم حول المعتقدات وانحرفوا جميعاً ، ما عدا القليل منهم ، عن الحقيقة إلى الضلال . فكانت النتيجة أن تفككت الجماعة نفسها . إذ ان الاعتقاد المجرد لا يكفي للابقاء على وحدتها ، وإنما يجب أن تدعمه حاجات وبواعث انسانية حقيقية . يجب أن يكون هناك وحدة في القلوب والأعمال . فعندما لا توجد هذه الوحدة، تأخذ المعتقدات المشتركة في التعبير عن نفسها بالأحلام والتصورات دون سواها . وهذا ما كان حاصلاً بالفعل . فعندما يسمع الآن مسلم في بلد ما عن مصائب المسلمين في بلدان أخرى ، لا يندفع لمساعدتهم فعلياً ، بل إنما يخالجه ذلك النوع من التأسف الفكري الذي يراود الانسان عندما يفكر بالميت (٣٧) .

لذلك ، وهذا هو استنتاج الأفغاني ، لن يأتي خلاص الأمة على يد الحكام الصالحين وحدهم ، وليس هناك من طريق مختصرة لإحياء الاسلام ، وما الصحف والمدارس وحدها بكافية لتحقيق هذا الهدف ، مع أن بإمكانها أن تساعد على رفع مستوى الخلقية العامة ونشر فكرة الوحدة . إن الاصلاح الحقيقي للاسلام لا يمكن أن يتم ما لم يرجع العلماء إلى حقيقة الدين وما لم تقبلها الجماعة بكاملها وتعيش وفقاً لها . لكن ما هي حقيقة الاسلام؟

هذا هو السؤال الذي انصب عليه تفكير الأفغاني انصباباً كاملاً . وإننا نجد في معالجته له عنصراً جديداً في التفكير الاسلامي : فالأفغاني لا يخاطب فقط إخوانه المسلمين لينقذهم من الأفكار الضالة التي غرقوا فيها منذ زمن طويل ، بل يخاطب أيضاً ، من وراء الأمة ، عالم أوروبا المتعلم . إنه يريد ، في آن واحد ، هدم الآراء الخاطئة عن الاسلام التي تبناها المسلمون ودحض الانتقادات التي

يوجهها إليه الأوروبيون . وعندما يقول بأنّه لا يمكن للمسلمين استعادة قوتهم ومدنيتهم إلا بالرجوع إلى الاسلام ، فإنما يقول ذلك بإلحاح أشدّ ، لأنّه كان قد أصبح من المسلّم به لدى الفكر الأوروبي أن الدين على العموم والاسلام على الخصوص يقتل الارادة ويقيد العقل ، وأن التقدم لا يتحقق إلا بالتخلي عنه أو على الأقلّ ، بفصل الدين عن الدنيا فصلاً حاداً .

عندما كان الأفغاني في باريس في الثمانينيات من القرن التاسع عشر ، دخل في نقاش مع رينان . فرينان كان قد ادعى ، في محاضرة له عن « الاسلام والعلم » ألقاها في السوربون في ١٨٨٣ ، أن الاسلام والعلم لا يتفقان مما يستوجب القول ، استنتاجاً ، أن الاسلام والمدنية لا يتفقان . يقول رينان : « كل من كان مطلعاً بعض الاطلاع على أحوال زماننا يشاهد بوضوح انحطاط البلدان الاسلامية الحالي ، وتقهقر الدول الخاضعة لحكم الاسلام ، وانعدام معالم الفكر لدى الشعوب التي اقتبست عن هذا الدين وحده ثقافتها وتربيتها . فجميع من يأمون الشرق أو افريقيا يدهشهم ضيق التفكير المحدود بصورة حتمية لدى المؤمن الحقيقي ، وذلك الطوق الحديدي الذي يطوق رأسه ، فيجعله مغلقاً بإحكام في وجه العلم وعاجزاً عن تلقي أي شيء أو الانفتاح على أي فكرة جديدة » (٣٨) .

نعم ، يعترف رينان بما يدعى بالفلسفة العربية وبالعلم العربي ، ولكنه يذهب إلى أنهما إنما كانا عربيين باللغة فقط ، بينما كانا يونانيين ساسانيين بالمحتوى (٣٩) . لقد كانا بكاملهما ، على حد رأيه ، من عمل مفكرين غير مسلمين عانوا ثورة نفسية داخلية على دينهم . وإذ قاومهم اللاهوتيون والحكام معاً ، لم يتمكنوا من التأثير في المؤسسات الاسلامية . وقد بقيت هذه المقاومة محدودة طالما كانت السلطة في أيدي العرب والفرس ، لكنها انتصرت انتصاراً تاماً عندما تسلم البرابرة ، أي الأتراك في الشرق والبربر في الغرب ، قيادة الأمة . «فقد كانت الروح الفلسفية والعلمية

معدومة لدى الأتراك » فاختنق العقل البشري وقضي على التقدم على يد عدوة الرقي ، الدولة القائمة على الوحي [٤٠]. والاسلام لا بد زائل بحكم انتشار العلم الأوروبي . وقد تنبأ رينان ، في مكان آخر ، بأن هذا سيتم قريباً . وهو يستشهد ، للبرهان على تأثير الاحتكاك بأوروبا في تفتح العقل الاسلامي ، بوصف الطهطاوي لباريس الذي كان قد اطلع عليه ، فيقول : « إن الشباب الشرقي الذي يأتي المدارس لينهل منها العلوم الأوروبية ، يعود حاملاً ، مع هذه العلوم ، ما هو ملازم لها وغير منفصل عنها : الطريقة العلمية ، والروح التجريبية ، وحس الواقع ، واستحالة الايمان بالتقاليد الدينية المكونة ، بصورة واضحة ، بمعزل عن كل نقد » [٤١].

كان رينان يفكر ، ولا شك ، بالكثلكة وبالدين إجمالاً ، عندما كان يكتب عن الاسلام . فالاسلام ، في نظره ، كالمسيحية ، يقدم لنا ، وان على طريقته ، مثالاً على النتيجة المفجعة التي يؤدي إليها المزج بين حقلين مختلفين : حقل العقل الذي يجب أن يسيطر على العمل الانساني ، مبتغياً في النهاية الكمال الانساني وانتصار المدنية ، والذي يتجلى في العلم ، في العصر الحديث ؛ وحقل الدين الضروري أيضاً ، لكن للتعبير عن مثل خلقي أعلى وحسب ، أي عن « الجمال على الصعيد الروحي » [٤٢] ، وهو المثل الأعلى لنكران الذات الذي كان يسوع أكمل تجسيد له . ولا يرى رينان تناقضاً بين هذين الحقلين إذا ما فهما على حقيقتهما . فالاثنان عدوهما واحد : « المادية المبتذلة ، أي دناءة الانسان الأناني » [٤٣] . لكن التناقض بينهما ينشأ عندما يتعدى الواحد حدود الآخر ، كما حصل مثلاً عندما ادعى العقل حكم العالم بدون الالتفات إلى حاجات القلب خلال عهد الثورة الفرنسية [٤٤] ، أو عندما تسلحت الديانات بالوحي الفائق للطبيعة لتكبيل العقل البشري بالقيود ، كما فعلت المسيحية والاسلام على السواء . وقد رد الأفغاني على أقوال رينان هذه رداً لا يشكو من العمق ، فوافقه على أن الأديان ، وإن كانت ضرورية

لتحرير الانسان من بربريته ، قد تجنح به إلى عدم التساهل . ففي عهد طفولة الجنس البشري ، لم يكن بإمكان الانسان أن يميز بعقله بين الخير والشر ولا بإمكان ضميره المعذب أن يجد الراحة في ذاته . فجاء الدين يفتح له آفاق الأمل ، فارتمى في أحضانه . لكنه اضطر ، لجهله أسباب الأحداث المحيطة به وأسرار الموجودات،أن يأخذ بإرشادات رؤساء الدين ويأتمر بأوامرهم المفروضة عليه باسم العلي ، دون أن يتمكن من تمحيص نفعها أو ضررها [٤٥] . إلا أن هذا لم يكن سوى مرحلة عابرة مرت بها الديانات . أما في المرحلة التالية ، فقد تحرر الناس من القيود المفروضة على عقولهم ، وأعادوا الدين إلى نصابه الصحيح ، كما جرى في المسيحية على عهد الاصلاح . ولما كان الاسلام أفتى من المسيحية بعدة قرون ، فهو لا يزل ينتظر « إصلاحه » [٤٦] ، ويترقب قيام لوثر جديد فيه. (كثيراً ما كانت هذه الفكرة تراود الافغاني ، ولعله كان يأمل القيام بنفسه بهذا الدور) . وإذا ما تم هذا الاصلاح ، فالاسلام لا يقل عن اي دين آخر اهلية للقيام بمهمته الجوهرية في الارشاد الخلقي ، كما أثبت في ماضيه . ومن الخطأ تلخيص هذا الماضي في أنه كان انتصاراً أعمى للسنة على العقل ، كما يفعل رينان ،بل الحقيقة هي أن العلوم العقلية قد ازدهرت فيه ، وكانت إسلامية وعربية معا . فاللغة هي ما يكوّن الأمم ويميّزها الواحدة عن الأخرى . لذلك اقتضى أن تعتبر العلوم المعبر عنها باللغة العربية علوماً عربية . وعلى هذا يمكن للعرب أن يدعوا أن ابن سينا منهم تماماً مثلما يدعي الفرنسيون بأن مازران ونابوليون منهم . نعم، إن الصراع بين الدين والفلسفة سيبقى أبداً قائماً في الاسلام ، إلا أن ذلك عائد إلى أن هذا الصراع قائم أبداً في العقل البشري نفسه .

ثم استطرد الأفغاني الى القول بأن جميع الأديان ، مهما اختلفت أسماؤها، تبقى متشابهة ، ولا يمكن أن يقوم بينها وبين الفلسفة أيّ تفاهم أو تصالح . فالدين يفرض على الانسان إيمانه، بينما الفلسفة

تحرره منه كلياً أو جزئياً . وكلما انتصر الدين قضي على الفلسفة ، والعكس بالعكس . لذلك سيستمر الصراع بينهما إلى الأبد ، ويكون صراعاً مستميتاً لن ينتهي بتغلب الفكر الحر ، لأن العقل غير مستحبّ لدى الجماهير ، ولأن تعاليمه لا تفقهها سوى النخبة ، ولأن العلم ، مهما كان جميلاً ، لا يسعه إرواء عطش البشرية إلى المثل العليا القائمة في حقول بعيدة غامضة يعجز الفلاسفة والعلماء عن مشاهدتها أو اكتشافها .

كان الأفغاني ، بقوله هذا ، يفرط في عرض قضيته . فالاسلام لم يكن، في اعتقاده ، مساوياً لسائر الأديان في الصواب أو الخطأ ، بل كان الدين الصحيح التام الكامل الوحيد الذي بوسعه تلبية جميع رغبات الروح البشرية . وكان ، كغيره من مفكري عصره من المسلمين ، مستعداً لقبول حكم الفكر الأوروبي الحر على المسيحية بأنها غير معقولة وعدوة العلم والتقدم ، إلا أنّه رأى أن هذا الانتقاد لا ينطبق على الاسلام ، لأن الاسلام ، على عكس ذلك ، يتفق مع المبادىء التي اكتشفها العقل العلمي ، لا بل انه الدين الذي يقتضيه هذا العقل . لقد أخفقت المسيحية بشهادة رينان نفسه . أما الاسلام ، فمن شأنه ، وهو منسجم مع العقل ومتساهل ، أن يخلص العالم العلماني من تلك الفوضى الثورية التي كانت ذكراها لا تزال تلاحق مفكري زمانه من الفرنسيين . إن أحد أسرار انجذاب المسلمين بالأفغاني كامن في أنّه حاول أن يقدم لهم إسلاماً يحمل في طياته مرة أخرى رسالة عالمية .

لكن نجاح الأفغاني في تلك المحاولة أوجب عليه أن يثبت أن جوهر الاسلام إنما هو جوهر العقلانية الحديثة ذاتها . على أن مثل هذا الاثبات كان أمراً محفوفاً بالمخاطر . وقد شعر بعض معاصري الأفغاني بهذا الواقع ، فاتهموه بأنّه كان مستعداً لتضحية حقيقة الاسلام في سبيل رفاهية المسلمين الوهمية . بل لقد وجد بين معارفه من شك في إيمانه بحقيقة الاسلام وفي قيامه بواجباته الشرعية ، كما

وجد فيما بعد بعض من أبدى مثل هذه الشكوك بحق تلميذه محمد عبده . وللحكم على هذه الاتهامات حكماً صحيحاً ، لا بد لنا من أن نتذكر أن نظرة الأفغاني إلى الاسلام كانت نظرة الفلاسفة لا نظرة اللاهوتيين السنيين . وبتعبير آخر ، لقد قبل الأفغاني بالتوحيد النهائي بين الفلسفة والنبوّة ، إيماناً منه بأن ما يتلقاه النبي بالوحي إنما هو عين ما يستطيع الفيلسوف بلوغه بالعقل ، مع فارق واحد ، هو أن هناك طريقتين مختلفتين للتعبير عن الحقيقة : طريقة المفاهيم الواضحة للخاصة ، وطريقة الرموز الدينية للعامة . وليس من شك في أن بين هذه النظرة إلى الاسلام وبين التفكير الحر في أوروبا القرن التاسع عشر هوة ، ربما لم يكن من المستحيل إقامة جسر فوقه .

ما دامت هذه هي نظرة الأفغاني إلى الاسلام ، فلا مجال للشكّ في صدق إيمانه به . فمحمد عبده ، الذي ربما عرفه أكثر من أي شخص آخر ، يصفه بالتقوى والورع ، مع ميل إلى مذهب السادة الصوفية ، وبالمثابرة الشديدة على أداء الفرائض ، وبالحرص على أن لا يأتي من الأعمال إلا ما يحلله المذهب الحنفي ، فيقول : «فهو أشدّ من رأيت في المحافظة على أصول مذهبه وفروعه » (٥٠) . والواقع أنّه يستحيل علينا فهم تعاليم الأفغاني أو نشاطه السياسي ما لم نكن مقتنعين بأنّه آمن من كل قلبه بتعاليم الاسلام الأساسية : كوجود الله والنبوة ، والقول بأن محمداً ، خاتم الأنبياء وأعظمهم ، قد أرسل للناس أجمعين ، وبأن القرآن يحوي كلام الله بلا تحريف . نعم ، ربما كان يتساهل مع الفكر الحديث في كثير من الأمور ، إلا أنّه لم يكن ليقرها شخصياً . وهو ما كان ليصر على ضرورة تفسير الاسلام تفسيراً صحيحاً لو لم يكن مؤمناً بحقيقته. وجوهر حقيقته هذه، في نظر الأفغاني ، هو قبل كل شيء ، الايمان بالله تعالى خالق الكون ، ورفض جميع المعتقدات القائلة بأن العالم غير مخلوق وبأن الكون أو الانسان جدير بالعبادة . وعلى الرغم من تساهله في وجوه الخلاف حول العقيدة أو الشريعة ، فهو لم يتساهل قط مع أي تهجم على

الجوهر . وهذا ما يفسّر عداءه لبعض الحركات الحديثة في الاسلام ، كالبهائية وحركة المفكر الهندي السيد أحمد خان (١٨١٧—١٨٩٨) . كان على معرفة واسعة بعقائد البهائية ، وكان له بين البهائيين معارف وأتباع سياسيون . لكنه رأى في البهائية خطراً على الأمة ، لأنها ، على غرار فروع الشيعة الأخرى ، تستعيض عن عقيدة النبوة بعقيدة الانبثاق ، فتزيل بذلك التمييز بين الخالق والمخلوق ، ولأن إيمانها باستمرار الأنبياء وبأن محمداً لم يكن آخرهم ولا أعظمهم يهدد وجود الأمة بالذات . كذلك هاجم الحركة العصرية التي اطلقها أحمد خان . فقد دعا السيد احمد هذا ، بعد زيارة قام بها الى انكلترا في السبعينيات،إلى إسلام جديد أطلق الناس عليه اسم « النيشرية » وهو مأخوذ عن كلمة « نيتشر» الانكليزية ومعناها الطبيعة . وكان فحوى هذه الدعوة أن القرآن ، لا الشريعة ، هو من جوهر الاسلام ، وأن تأويل القرآن يجب أن يتم وفقاً لمبادىء العقل والطبيعة ، وأن النظام الخلقي والحقوقي يجب أن يكون قائماً على الطبيعة . وقد اطلع الأفغاني على هذه العقيدة عندما كان منفياً في الهند بعد ١٨٧٩.وعلى رغم الظواهر ، فقد كان هناك فرق شاسع جداً بين اعتقاده هو أن حقائق الاسلام المنزلة تتلاءم مع النتائج التي يبلغها العقل البشري المستعمل استعمالاً صحيحاً ، وبين اعتقاد أحمد خان أن نواميس الطبيعة المستنبطة بالعقل هي القاعدة التي على أساسها يجب تأويل الاسلام والحكم على الأفعال البشرية . فما كان السيد أحمد يعنيه هو أن ليس من شيء فائق لعالم الطبيعة وأن الانسان هو الحكم في كل الأمور . أو هكذا على الأقل بدت عقيدته للأفغاني الذي نسب ، وهذا ما ينم عن طبعه أيضاً ، انتشار هذه العقيدة إلى دسيسة بريطانية لإضعاف الايمان وهدم وحدة المسلمين . لكنه رأى فيها أيضاً تعبيراً جديداً عن نزعة في التفكير كانت دوماً تهدد الدين الحقيقي ، فوضع لمحاربتها أوسع مؤلفاته : « الرد على الدهريين » ، الذي هاجم فيه ، تحت هذا الاسم ، جميع الذين

أتوا بتفسير للكون لا يفترض وجود الاله تعالي ، من ديموقريطوس إلى داروين مروراً بنظرائهما في الاسلام . وقد هاجمهم، لا لأنهم يهدمون الحقيقة فحسب ، بل لأنهم يشكلون ، بحكم ذلك ، خطراً على رفاهية المجتمع وسعادة البشر . فهو يقول : إن الأديان الحقيقية تنطوي على ثلاث حقائق : أولاً : ان الانسان ملك الأرض وأنبل خلق الله؛ ثانياً : إن المجتمع الديني هو أفضل المجتمعات إطلاقاً ، وثالثاً : ان الانسان أرسل إلى هذه الدنيا ليحقق كماله استعداداً للحياة الأخرى . وعن التسليم بهذه الحقائق الثلاث تنجم الفضائل الثلاث التي هي أساس المجتمع : الحياء والأمانة والصدق . فالدهريون الذين ينكرون تلك الحقائق إنما يهدمون أسس المجتمع الانساني وينزلون الناس من على عرش المدنية الانسانية إلى حضيض الحيوانية (٥١) . إنهم يحتقرون الحياء على أنّه ضعف لا فضيلة ، وبإنكارهم يوم الحساب يستأصلون جذور الأمانة والصدق . وما هذا إلا سماً خفياً يتفشى في أطوار انهيار المدنيات جميعاً . فقد ظهر في العالم القديم بمظهر الفلسفة الابيقورية، وفي فارس القديمة في شخص مزدك، كما وجد تعبيراً له في التاريخ الاسلامي في الحركات الباطنية التي أوّلت الاسلام على غير حقيقته ، فأضعفت الأمة الاسلامية ومهدت السبيل لحلول مصيبة الصليبيين بها . نعم ، لقد احتفظ بعض المسلمين بفضائلهم الأصلية ، فتمكنوا في آخر الأمر من طرد الصليبيين ، إلا أنّه لم يكن بإمكانهم استئصال الشر من الأمة فبقيت ضعيفة . وها هي الآن فريسة لسموم الدهرية الجديدة التي ركبها في فرنسا مفكرو القرن الثامن عشر « الأحرار » ، وجاء اليوم ينفثها في الاسلام السيد أحمد وأمثاله .

الاسلام إذن هو ، أولاً وقبل كل شيء ، إيمان بالتعالي ، ثم إنّه إيمان بالعقل . فهو يشجّع الناس على استعمال قواهم العقلية بحرية لثقته بأن ما لا بدّ أن يكتشفوه بها لن يتعارض والحقائق المنزلة بواسطة النبوة . إن الاسلام وحده من بين الأديان الكبرى الذي

يحرر العقل البشري من الأوهام والخرافات ويسمح له بإنماء جميع مواهبه . فالتوحيد الذي هو الركن الأول من أركان الاسلام يطهر الذهن من جميع الأوهام . فهو بقيامه على أساس أن الله هو وحده خالق الكون لا يترك مجالاً للاعتقاد بقدرة أي كائن من الكائنات المخلوقة على التأثير في الخليقة ، كما لا يسمح بالقول إن الله ظهر في صورة الانسان أو الحيوان أو أنّه قاسى الآلام في وقت من الأوقات في سبيل المخلوقات(٥٢). وما من دين آخر يعلّم بهذا الشكل أن العقل قادر على معرفة كل شيء وامتحان كل شيء . وان عقل كل إنسان قادر على ذلك . فما من دين سواه إذن يوحي للناس باحترام الذات وبالشعور بالمساواة ، هذا الاحترام وهذا الشعور اللذين يختلج بهما فؤاد المسلمين أو يجب أن يختلج بهما فيما لو عرفوا حقيقة دينهم . ان اليهودية والهندوكية ، كل بطريقتها الخاصة ، تنكر المساواة بين البشر ، كماتنكر المسيحية على الجميع ما عدا الاكليروس إمكانية معرفة الحقيقة الإلهية وهي تعلم فضلاً عن ذلك بعض العقائد التي لا يقبل بها العقل (٥٣) . لذلك لا يمكن للعقل البشري أن يحقق نفسه إلا بالاسلام ، لأن الشريعة التي تسلمها النبي من الله هي شريعة الطبيعة نفسها التي يمكن للعقل البشري أن يتبينها من دراسة الكون .

غير أن هناك صعوبة تلحق بهذه النظرة . فإذا كان بإمكان العقل البشري بلوغ جميع الحقائق الضرورية للحياة ، فما الحاجة إذن إلى النبوة ؟ على هذا السؤال يجيب الأفغاني بأنّه بينما يمكن للعقل مبدئياً بلوغ الحقيقة ، فالطبيعة البشرية لا يمكنها بقواها الخاصة اتباع القواعد التي يضعها العقل . فالانسان مليء بالشهوات والرغبات الأنانية التي لا يمكن إلا لمبدأ العدل ضبطها كما ينبغي . وهو أمر يتم بأربع طرق : إما بأن يدافع كل عن حقه بالقوة ، وهذا ما يؤدي إلى الفوضى والاضطهاد ؛ وإما أن يتقيد كل بما يمليه عليه شرفه ، ومفهوم الشرف يتغير من مجتمع إلى آخر بل من طبقة

إلى أخرى ؛ وإما بأن يذعن كل امرىء لسلطة الحكومة ، وهذا لا يمنع إلا نوعاً من أنواع الظلم ولا يمكنه أن يقيم العدل الحقيقي ؛ وإما بأن يؤمن الناس بوجود الله وبالحياة الأبدية وبيوم الحساب ، وهو إيمان يضع وحده الأساس الثابت للتقيد بالمبادىء الخلقية . لذلك كان للنبوة وظيفة عملية : فقد بعث النبي لإنشاء مجتمع فاضل و المحافظة عليه . وهناك نخبتان لقيادة المجتمع البشري : المعلمون الذين ينوّرون الذهن ، والمرشدون الذين يضبطون الشهوات ويدلون على طريق الفضيلة . وينتمي الأنبياء إلى الفئة الثانية ، وبدونهم لا ثبات في العمل الصالح (٥٤) .

إن هذه النظرة تنطوي على متضمنات بعيدة الأثر . فهي تعني أنّه يجب استعمال العقل استعمالاً تاماً في تفسير القرآن . فإذا بدا لنا أن القرآن يناقض ما هو معروف الآن ، فعلينا أن نفسره رمزياً . اذ ان القرآن يلمح إلى أشياء لم يكن بوسعه شرحها الشرح الوافي ، لأن العقول لم تكن مستعدة لذلك . أما الآن ، وقد بلغ العقل كماله ، فعليه أن يحاول الكشف عن حقيقة تلك التلميحات . فالقرآن يحتوي مثلاً على إشارات خفية إلى العلم الحديث واكتشافاته ، كالخطوط الحديدية والكهرباء والمؤسسات السياسية الحديثة (٥٥) . لكن لم يكن من الممكن قبل الآن فهم هذه الأشياء . ثم إنّه لما كان العقل البشري قادراً على تفسير مثل هذه الأمور ، فباستطاعة أي كان أن يفسرها ، شرط أن يكون عالماً باللسان العربي ، وذا عقل سليم ، وعارفاً بسيرة السلف الصالح الذين كانوا حراس دعوة النبي الأمناء ٥٦ .

إن باب الاجتهاد لم يغلق ، وإنّه لمن حق الناس ، لا بل من واجبهم ، أن يطبقوا مبادىء القرآن مجدداً على قضايا زمانهم . وإذا امتنعوا عن القيام بهذا ، وقعوا في الجمود والتقليد اللذين لا يقلان عداوة للاسلام عن الدهرية . فمحاكاة أقوال الآخرين وأفعالهم تفسد الدين والعقل معاً . وإذا قلد المسلمون الأوروبيين فلن يصيروا مثلهم ، إذ ان أقوال الأوروبيين وأفعالهم لا معنى لها إلا من حيث هي صادرة

عن بعض المبادىء المفهومة والمقبولة لديهم . وعلى غرار ذلك ، لن يقتبس المسلم روح الاسلام الحقيقية إذا اكتفى بترديد أقوال السلف .

والاسلام ، أخيراً ، يعني السعي . ولعل هذا هو الأهم في ذهن الأفغاني . فهو يكرر دوماً أن موقف المسلم الحقيقي ليس الرضوخ السلبي لما قد يحدث باعتباره آتياً مباشرة من الله ، بل هو السعي المسؤول لتحقيق إرادة الله . إن القول بأن الانسان مسؤول أمام الله عن كل أعماله ، وبأنه مسؤول عن خير المجتمع ، وبأن أخطاءه صادرة إذن عنه وبوسعه تجنبها ، كل هذا ، في نظره ، مما يعلمه القرآن . وكان يردد دائماً ، كما ردد تلاميذه من بعده ، هذه الآية التي توجز كل شيء : « إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم »[٥٧] . فالاسلام الحق لا يعلّم بأن الله هو الفاعل المباشر لكل ما يحدث . ومن الضروري التمييز بين الايمان بالجبر وبين عقيدة الاسلام الصحيحة في القضاء والقدر . فالأول قد شاع في وقت من الأوقات في تاريخ الاسلام . إلا أنه لم يكن الاعتقاد الصائب ، وقد توقف عن الانتشار . أما الثاني ، وهو النظرة الأصيلة ، فإنّه يعني أن كل ما يحدث في العالم إنما يحدث بتسلسل العلة والمعلول وأن الله إنما هو العلة الأولى التي بها بدأت السلسلة . وما قرارات الارادة البشرية إلا حلقات ضرورية من هذا التسلسل ، وهي قرارات حرة . غير أن الله علمنا بالعقل وبواسطة الأنبياء كيف يجب أن نتخذها . إن الاعتقاد بالقضاء والقدر يعني أن الله مع من يعمل العمل الصالح . وهذا الاعتقاد لا يحمل على التقاعس بل على العمل . فلم يقم بأعظم الأعمال إلا أولئك الذين اعتقدوا بأن الله معهم[٥٨] .

إن هذا القول لا يصحّ على السعي المبذول في سبيل كمال الانسان وسعادته في الآخرة وحسب ، بل على السعي المبذول في سبيل السعادة والفلاح في هذه الدنيا . وشرائع الاسلام هي شرائع الطبيعة البشرية أيضاً . فإذا اتبع الانسان تعاليم الاسلام فهو إنما يطبق قوانين طبيعته نفسها . وما يصح على الفرد يصح على المجتمع أيضاً . فعندما تطيع

المجتمعات شرائع الاسلام تقوى ، وعندما تخالفها تضعف ، لأن الاسلام يأمر بالتضامن والمسؤولية المشتركة ، وهما سر قوة الأمم .

إن الفضيلة والمدنية والقوة مرتبطة جوهرياً ، بعضها ببعض . وهذا ، في اعتقاد الأفغاني ، ما يثبته تاريخ الاسلام . وتنم تآليفه عن تحسس مرهف لعظمة التاريخ الاسلامي وصغارته معاً . فهو يراه تاريخاً يبدأ بما أسبغه الله على المسلمين من نعم ، وينتهي بانحطاط طويل محزن . فعندما سار المسلمون على هدى تعاليم النبي ، كانت الأمة عظيمة بالمعنى الدنيوي ، ولم تتوار الأمجاد فيما بعد إلا لأنهم انحرفوا عن ذلك الصراط ، وباتوا لا يبالون بالله ولا يبالون ببعضهم بعضاً ، فضعف التضامن فيما بينهم وخارت قواهم . ورب معترض يقول : إذا كانت تعاليم الاسلام تنسجم مع مقتضيات الرفاهية والتقدم في هذا العالم ، فكيف نفسر كون البلدان اللااسلامية اليوم هي التي تتمتع بالقوة وترتع في خيرات هذه الدنيا ؟ على هذا يجيب الأفغاني بقوله : ليس ما أنجزته البلدان المسيحية ولا ما قصرت عنه البلدان الاسلامية عائداً إلى دينها . فالشعوب المسيحية ازدادت قوة ، لأن الكنيسة نشأت بين جدران الامبراطورية الرومانية وتبنت معتقداتها وفصائلها . أما الشعوب الاسلامية فقد ازدادت ضعفاً ، لأن موجات متتابعة من الضلال قد أفسدت حقيقة الاسلام . فالمسيحيون أقوياء ، لأنهم ليسوا حقيقة بمسيحيين ، والمسلمون ضعفاء لأنهم ليسوا حقيقة بمسلمين .

الفصل السادس

محمد عبده

التقينا من وقت لآخر ، أثناء سردنا لحياة الافغاني ، بمحمد عبده[1]، تلميذه ومعاونه المقتفي أثره عن كثب . لكن محمد عبده لم يبق طيلة حياته تلميذاً للافغاني ، كما لم تكن سنوات التعاون بينهما أخصب سني حياته . فقد كتب له أن يكون مفكراً نظامياً أكثر من معلمه ، وأن يحدث في الفكر الاسلامي تأثيراً أبقى من تأثيره وأبعد مدى . ولقد رفض تعاليمه ، فيما بعد ، كثير من أولئك الذين كانت موجهة إليهم ، لكنها استمرت تفعل في أعماق النفوس ، حتى غدت الأساس الكامن وراء الأفكار الدينية لدى المسلم العادي المثقف .

كان أصله مختلفاً جداً عن أصل الأفغاني . ففيما جاء الأفغاني من مكان بعيد يصعب تعيينه بتأكيد ، وصرف عمره متنقلا كالشهاب من بلد إلى آخر ، كان محمد عبده من عائلة عادية متأصلة الجذور في بلده ، حيث أنجز معظم أعماله . ولد عام ١٨٤٩ في قرية على ضفاف الدلتا المصرية ، من عائلة تنتمي إلى تلك الطبقة الخلاقة في مصر الحديثة ، طبقة العائلات ذات المكانة المحلية التي تتصف بالعلم والتقوى . ويقال ان أباه كان من أصل تركي بعيد ، وأمه من عائلة عربية تنتسب إلى أبطال الاسلام الأوائل . وكانت العائلتان قد استقرتا منذ زمن طويل في قرية بالقرب من طنطا ، إلا أنهما اضطرتا ، في أواخر عهد محمد علي ، إلى مغادرتها ، بسبب تعنت جباته القساة ، وإلى العيش في حال من البؤس في أمكنة أخرى .

وقد ولد محمد عبده في أثناء تلك الفترة من النزوح القسري . ومع أن عائلته عادت فيما بعد إلى قريتها ، واستردت بعض مكانتها ، فقد احتفظ هو ، طيلة عمره، بذكريات ما كانت تعني ،بالحقيقة ، للشعب المصري انتصارات محمد علي وأمجاده الدنيوية .

عندما بلغ حوالي الثالثة عشر من عمره ، دخل الجامع الأحمدي في طنطا ، الذي كان يومذاك أعظم مركز للثقافة الدينية في مصر بعد الأزهر . لكنه نفر من طريقة التدريس المتبعة هناك والقائمة على استظهار الشروح على النصوص القديمة . فهرب ، بعد مدة ، مصمماً على الإقلاع عن الدراسة . إلا أنه عاد فاستأنفها مستجيباً لنصح خاله الشيخ درويش ، الذي كان له الأثر الأقوى في حياته قبل اتصاله بالأفغاني . فهو الذي علمه حقيقة الإيمان الكامنة وراء العبارات الجامدة في كتب النحو والعقيدة . وقد باح عبده ، بعد سنوات عديدة ، وفي مقطع من سيرة حياته ، ببعض ما كان يدين به إلى خاله وبما كان يكنه لذكراه من عاطفة ، فقال :

« ولم أجد إماماً يرشدني إلى ما وجهت إليه نفسي إلا ذاك الشيخ الذي أخرجني في بضعة أيام من سجن الجهل إلى فضاء المعرفة ، ومن قيود التقليد إلى إطلاق التوحيد ... وهو مفتاح سعادتي ، إن كانت لي سعادة في هذه الدنيا ، وهو الذي رد لي ما كان غاب من غريزتي وكشف لي ما كان خفي عني مما أودع في فطرتي » [٢] .

عاد محمد عبده إلى طنطا ، وبعد إتمام دروسه فيها ، ذهب إلى الأزهر في القاهرة ، حيث مكث من ١٨٦٩ حتى ١٨٧٧ . وقد استهواه ، هناك بنوع خاص ، شيخ يدرس علم المنطق والفلسفة ، لكن اللاهوت الصوفي كان أشد استهواءاً له ، فغدا التصوف ، لمدة طويلة، درسه المفضل ، كما كان موضوع أول كتاب نشر له . وعاش لفترة عيشة تقشف مفرط ، قاطعاً العلائق مع الناس . إلا أن ما أنقذه من هذا الخطر تدخل الشيخ درويش مرة أخرى في حياته ، ثم صلته الأولى بالأفغاني الذي كان يزور إذ ذاك القاهرة

للمرة الأولى ، وهو في طريقه إلى اسطنبول . ويقول كاتب سيرته : «إن أحد المجاورين في رواق الشوام قال أنه جاء مصر عالم أفغاني عظيم وهو يقيم في خان الخليلي، فسر الشيخ (محمد عبده) بذلك وأخبر الشيخ حسن الطويل ودعاه إلى زيارته معه فألفياه يتعشى ، فدعاهما إلى الأكل معه ، فاعتذرا ، فطفق يسألهما عن بعض آيات القرآن وما قاله المفسرون والصوفية فيها ، ثم يفسرها لهما . فكان هذا مما ملأ قلب فقيدنا به عجباً وشغفه حباً ، لأن التصوف والتفسير هما قرة عينه ، أو كما قال ، مفتاح سعادته »[٣] .

عندما عاد الأفغاني إلى مصر في ١٨٧١ ، كان محمد عبده أشد الطلاب الملتفين حوله حماساً ، يستمع إلى الدروس غير الرسمية التي كان يلقيها في داره ، ويعمل على نشر أفكاره . وفي هذه الفترة أخذ ، بتأثير من الافغاني ، يدرس الفلسفة . ولدينا نسختان بخط يده من كتاب « الإشارات » لابن سينا تشهدان بمدى اهتمامه بها في ذلك الحين ، وقد اختتم إحداهما بتقريظ الافغاني[٤] . وفي هذه الفترة أيضاً أخذ يشتهر ككاتب في الشؤون الإجتماعية والسياسية ، وذلك بفضل المقالات التي كان ينشرها في صحيفة « الأهرام » التي كان قد أسسها حديثاً في القاهرة أخوان من لبنان . وفي ١٨٧٧ أنهى دراسته بنيل شهادة « العالمية » . ثم اشتغل بالتدريس كمهنة بقيت دوماً أقرب المهن إلى سجيته . فدرّس في الأزهر ، كما كان يلقي دروساً خاصة في داره . ثم انتقل بعد قليل إلى « دار العلوم » ، التي أنشئت حديثاً لتزويد طلاب الأزهر ، المعدين للقضاء أو التعليم في المدارس الحكومية ، بثقافة عصرية . وبين الكتب التي كان يحاضر عنها في داره كتاب في تهذيب الأخلاق لمسكويه ، والترجمة العربية لكتاب غيزو عن تاريخ المدنية الأوروبية . وأول درس ألقاه في دار العلوم كان عن مقدمة ابن خلدون ، التي كان قد نشرها الطهطاوي في القاهرة في ١٨٥٧ . ويدل اختيار هذه الكتب على النهج الذي كان ذهنه منصرفاً إليه . فقد كان مسكويه نسخة إسلامية عن

الفلسفة الخلقية الإغريقية ، كما عالج غيزو وابن خلدون ، بأسلوبين مختلفين ، قضية نشوء المدنيات وانحطاطها .

كان الوعي القومي ، في السبعينيات ، قد تبلور في مصر وتجلّى في الصحافة الدورية ، متجهاً ، بفضل ازدياد التأثير الأجنبي ، إتجاهاً جديداً . فالخديوي اسماعيل كان قد يئس من إمكانية إيفاء ديونه إلى المصارف الأجنبية ، ففرضت الدول الأوروبية حفاظاً على مصالحها ، رقابة مالية على مصر ، بدت كأنها ستتحول إلى رقابة سياسية أيضاً. ثم احتل اوروبيون مراكز وزارية في حكومة نوبر باشا التي تألفت في ١٨٧٨ . ولكن لما عزلهم اسماعيل ، مظهراً بذلك ميلا إلى التخلص من الرقابة الأوروبية ، خلعه السلطان تحت ضغط من الدول . وكان اسماعيل قد فقد شعبيته في مصر بسبب حكمه الأوتوقراطي والضرائب الفاحشة التي كان قد فرضها لدفع الفائدة على ديونه . ولم يكن ابنه وخلفه من بعده أكثر شعبية منه . فنشأت وقويت في السنوات الثلاث الأولى من حكمه ثلاث حركات معارضة متشابكة : حركة الذين رأوا ، عن اعتقاد ديني أو شعور وطني ، في خضوعه لنفوذ أوروبا ، خطراً على استقلال مصر ؛ وحركة الذين كانوا ، عن مبدأ أو مصلحة ، يريدون إحلال الحكم الدستوري محل الحكم المطلق ؛ وحركة الضباط المصريي الأصل الذين أرادوا القضاء على سيطرة الضباط الأتراك الشركس على الجيش . وقد أدت السياسة البريطانية الفرنسية المؤيدة للخديوي توفيق إلى صهر هذه الحركات تدريجاً في حركة واحدة هي حركة المقاومة الشعبية التي آلت زعامتها ، ربما عن حتمية ، إلى الضباط . فغدا قائدهم ، عرابي باشا ، وزيراً للحربية ورئيس الحكومة الفعلي في أوائل ١٨٨٢ . إلا أن بريطانيا وفرنسا اعتبرتا حكومته خطراً على مصالحهما ، فأنهى البريطانيون تلك الفترة من التوتر والشكوك بضرب الإسكندرية بالقنابل ، وباحتلال سائر أنحاء البلاد في أيلول ١٨٨٢ . وقد لعب محمد عبده دوراً هاماً في هذه الأحداث ، فكانت مقالاته في الأهرام

تعكس أفكار الافغاني السياسية . ولعل هذا ما حمل الخديوي توفيق ، عندما نفى الافغاني من مصر ، على أن يأمر محمد عبدو بالاعتزال في قريته التي لم يغادرها إلى القاهرة حتى ١٨٨٠ ، حين عينه رئيس الوزراء رياض باشا في بادىء الأمر محرراً في المجلة الرسمية « الوقائع المصرية » ، ثم رئيساً لتحريرها . وخلال سنتي الأزمة اللاحقتين ، لعب دوراً هاماً في توجيه الرأي العام بسلسلة من المقالات عن النظام الاجتماعي وخاصة عن التربية الوطنية . لكنه في ذلك الحين كان قد أصبح أحد زعماء الجناح المدني للمقاومة الشعبية . وقد وضع مع فريق من الزعماء المدنيين ، بتحريض من بلنط ، عريضة أرسلت إلى جلادستون ونشرت في جريدة التايمس . ولم يكن محمد عبده موافقاً ، إذ ذاك ، على آراء العسكريين وأساليبهم ، كما لم يكن ينظر إلى عرابي باشا نظرة إعجاب ؛ إلا أنه لم يتردد ، عندما بدأ الهجوم البريطاني ، في التقرب منهم والقيام بما في وسعه لتنظيم المقاومة الشعبية . وقد ألقي القبض عليه ، بعد الاحتلال البريطاني وعودة الخديوي إلى الحكم ، وسجن لمدة قصيرة ، وعومل معاملة سيئة . وقد ترك ذلك وانهيار الحركة القومية أثراً عميقاً في نفسه . فقد قال المحامي البريطاني الذي أرسله بلنط للدفاع عن عرابي في محاكمته : « إن عظمة محمد عبده الفكرية كانت قد حجبتها ، لفترة ما ، غيوم الضعف المعنوي والجسدي . فقد بدا عقله وجسده وكأن ردة الفعل المتولدة من الآمال الخائبة ونزاع اليأس قد حطمتهما تحطيماً لم يبق معه أي أمل في الشفاء » (٥) .

ثم حكم عليه بالنفي لمدة ثلاث سنوات ، فذهب أولا إلى بيروت ، ثم التحق بالأفغاني في باريس ، حيث ساعده على تنظيم جمعيته السرية وإصدار مجلة « العروة الوثقى » . وقد جذبته ، بقوة ، مشاريع الأفغاني السياسية ، فزار لندن في ١٨٨٤ للبحث مع هرتنغتون وسواه في قضية مصر والسودان. ثم سافر ، بعد توقف «العروة» عن الصدور ، إلى تونس ، ومنها إلى مصر ، متنكراً ، على أمل الالحاق

بالمهدي في السودان [٦] . لكن هذه المشاريع ، كسائر مخططات الأفغاني ، لم تسفر عن شيء . فعاد عبده إلى بيروت ، حيث مكث ثلاث سنوات يعلم في مدرسة حديثة أنشأتها جمعية إسلامية خيرية . وفي بيروت ، ألقى في علم الكلام محاضرات توسع فيها فيما بعد في أشهر مؤلفاته . وكانت داره في بيروت ، كما كانت في القاهرة ، ملتقى العلماء والكتاب الشباب من المسيحيين والدروز والمسلمين الذين كانوا يقصدونه للتحدث إليه عن الإسلام واللغة العربية .

وفي ١٨٨٨ سمح له الخديوي بالعودة إلى مصر ، نزولا عند وساطة مختلف الجهات ، بما فيها الوكالة البريطانية [٧] . وهناك أمل أن يستأنف التدريس ، إلا أن الخديوي لم يكن مستعداً لتركه يعمل حيث يمكنه التأثير مجدداً في الشبيبة ، فعينه قاضياً في « المحاكم الأهلية » التي أنشئت في ١٨٨٣ بموجب القوانين الوضعية الجديدة . فبدأت بذلك مرحلة عمله الرسمي الذي استمر حتى وفاته في ١٩٠٥ . وفي ١٨٩٩ عين مفتياً لمصر ، أي رئيساً لجهاز الشريعة الدينية بكامله ، فتمكن ، في هذا المركز ، من القيام بشيء ما لإصلاح المحاكم الدينية وإدارة الأوقاف . كما ساعدت فتاويه في الشؤون العامة على تفسير الشريعة الدينية تفسيراً يتفق مع حاجات العصر . وفي العام نفسه ، عين عضواً في المجلس التشريعي ، الذي أنشىء في ١٨٨٣ ، كهيئة صغيرة تقتصر مهمتها على المناقشة وإبداء الرأي وتتألف من ثلاثين عضواً ، بعضهم يعين تعييناً وبعضهم تنتخبه فئة محدودة من الناخبين . لكن عبده ، حرصاً منه على القيام بواجب عام ، كرّس كثيراً من وقته لهذا المجلس ، مع أنه بقي ، قلبياً ، عالماً ومعلماً ومنظماً للمدارس. فقد ساعد على تأسيس جمعية اسلامية خيرية كان هدفها إنشاء المدارس الخاصة ، كما ساعد على إدارة شؤونها ؛ وفي ١٨٩٥ أقنع الخديوي بتأسيس مجلس إداري للأزهر ، وبقي ، لمدة عشر سنوات ، أبرز عضو من أعضائه ، وحقق بواسطته بعض الإصلاحات في نظام تلك الجامعة القديمة . وكان يعلم

في الأزهر عند الإمكان . ويكتب عند سنوح الفرصة . ولعل أهم مؤلفاته بحث منظم في علم الكلام ، مستمد من محاضراته في بيروت ، صدر بعنوان « رسالة التوحيد » . لكنه كتب أيضاً تفاسير لبعض أجزاء من القرآن ، وأسهم مع أحد معاونيه ، رشيد رضا ، في إعداد تفسير مستفيض للقرآن بكامله مبني على محاضراته . إلا أن وفاته حالت دون إنجازه .

تعلم محمد عبده ، في النصف الثاني من حياته ، قراءة اللغة الفرنسية ، وطالع الفكر الأوروبي المعاصر على نطاق واسع . وكانت مكتبته تحتوي ، فيما تحتويه من الكتب العديدة ، كتاب « اميل » لروسو ، وكتاب « التربية » لسبنسر ، وروايات تولستوي ومؤلفاته التعليمية ، وكتاب « حياة يسوع » لشتراوس ، وتآليف رينان [٨] . وكان على اتصال ببعض المفكرين الأوروبيين ، فكتب رسالة إلى تولستوي ، وذهب إلى برايتون لمقابلة سبنسر . وكان يزور أوروبا ، كلما سنحت له الفرصة ، لتجديد نفسه كما كان يقول ، ولإنعاش آماله في شفاء العالم الإسلامي من حالته الحاضرة [٩] .

وهكذا أصبح الإمام محمد عبده ، في آخر أيامه ، بفضل كتاباته ومشاغله العامة ، من أوسع الناس شهرة وأحبهم إلى القلوب في مصر . إن الصورة التي أخذت له على سطح مجلس العموم ، في أثناء زيارته لانكلترا في ١٨٨٤ ، تظهر لنا رجلا وسيماً مربوع القامة ، أسمر اللون ، ذا سحر هادىء كئيب لا يقوى على حجب بريق الإيمان في عينيه حجباً تاماً . وقد ازدادت لديه في أواخر أيامه معالم اللطف والذكاء ، ونوع خاص من الروعة الروحية .

كان على صلة طيبة بكرومر ، وبالوقت نفسه ، بأبلغ منتقديه ، ويلفريد بلنط . وكان يحيط به فريق من الأصدقاء والأتباع المخلصين ممن برزوا في الحياة المصرية فيما بعد . لكن تصلبه في تفكيره فعل فعله أيضاً : ففيما كان الذين يحبونه يحبونه كثيراً ،

كان هناك من يتبرم بنفوذه أو يعارض معتقداته الدينية والسياسية ، أمثال المحافظين في الأزهر ، والقوميين الملتفين حول مصطفى كامل ، والخديوي عباس حلمي . فقد كان الخديوي ومصطفى كامل يعارضانه لأسباب سياسية على الأكثر ؛ أما المحافظون فكان من شأن بعض تعاليمه أن تثير غضبهم حقاً .

انطلق تفكير الإمام عبده ، كما انطلق تفكير الافغاني ، من قضية الانحطاط الداخلي والحاجة إلى البعث الذاتي . وكان يشعر ، كالأفغاني ، بوجود نوع من الإنحطاط الخاص بالمجتمعات الإسلامية . فالنبي محمد لم يرسل ، وفقاً للنظرة الإسلامية السنية ، للدعوة إلى الخلاص الفردي فحسب ، وإنما لتأسيس مجتمع فاضل أيضاً . وعلى هذا كان بعض التصرفات في المجتمع يتوافق مع دعوة النبي ومشيئة الله وبعضها لا يتوافق . ومع تغير الظروف كان لا بد من أن يواجه المجتمع والحكام قضايا لم تتعرض لها الدعوة النبوية، فتصرفوا فيها تصرفاً قد يبدو مخالفاً لهذه الدعوة . فكيف السبيل إلى التوفيق بين ما ينبغي للمجتمع الإسلامي أن يكون عليه ، وبين ما بات عليه في الواقع ؟ وبأي معنى يمكن القول بأن المجتمع الإسلامي لا يزال مجتمعاً إسلامياً حقاً ؟ لقد شغلت هذه القضية المفكرين المسلمين طيلة القرون الوسطى المتأخرة ، فجاءت الآن حركة الاقتداء بالغرب تطرحها من جديد . وكانت مصر ، في الوقت الذي بدأ فيه محمد عبده يكوّن أفكاره ويعبر عنها ، قد بلغت ، على غرار الامبراطورية العثمانية ، جيلها الثاني من التغير . وكان اسماعيل قد نفح هذا التطور بقوة دافعة جديدة ، أقرت على أثرها سلسلة من القوانين الجديدة ، وأنشأت مدارس من الطراز الجديد ، كما راح الناس يتحدثون عن مؤسسات سياسية جديدة . وفضلا عن ذلك فقد أخذت تبرز في جميع حقول الحياة قضايا لم يكن ليحلم بها الذين وضعوا الشريعة في قوانين . ولم يأسف محمد عبده على العموم لهذا التغير ، لا بل بقي مقتنعاً ، ابتداءاً من السبعينيات حتى وفاته ، بأن هذا التطور

في خطوطه العريضة لا مردّ له ، وأنه في صالح مصر . لكنه كان يعي الخطر الكامن فيه : خطر انقسام المجتمع إلى دائرتين بدون اتصال حقيقي بينهما : دائرة تنحسر يوماً عن يوم ، وهي الدائرة التي تسودها شرائع الإسلام ومبادوءها الخلقية ، ودائرة تتسع يوماً بعد يوم ، وهي الدائرة التي تسيطر عليها المبادىء المستمدة بالاستنباط العقلي من اعتبارات المصالح الدنيوية . وبتعبير آخر ، كان الخطر متأتياً عن نمو النزعة إلى توطيد العلمانية في مجتمع يتعارض بجوهره مع تبني العلمانية تبنياً تاماً . وهذا من شأنه أن يؤدي ، كما أدى بالفعل، إلى ذلك الانقسام المتجلي في كل ناحية من نواحي الحياة .

وإننا لنجد ، حتى في مقالات محمد عبده الباكرة ، تحليلا واضحاً للمشكلة ولنتائجها ؛ فهناك مثلا مجموعة من المقالات تعالج قضية القانون . فتظهر تفكيره وتفكير أسلافه في أن المجتمع يجب ، كي يكون صالحاً من الوجهة الخلقية ، أن يتقيد بنوع ما من القوانين ، إذ لجميع المخلوقات نواميسها الطبيعية . فإذا خرج كائن عن دائرة نواميسه تعرض للفناء . وما القوانين الخاصة بالناس وبالمجتمعات سوى تلك الشرائع الخلقية الضابطة للسلوك البشري ... والتي وضعها أهل المعرفة والحكمة في كتب الخلقيات والتربية بعد أن جاءت بها الأوامر الالهية [١٠] .

إن المجتمع الذي يتجاوز الحدود التي تعينها له شرائعه ينهار. غير أن « الشرائع تتغير بتغير أحوال الأمم » . وهي ، لكي تكون فعالة ، يجب أن تتصل على نحو ما بمقاييس البلد المطبقة فيه وظروفه . وإلا عجزت عن القيام بمهمتها الجوهرية ، وهي توجيه أعمال الإنسان وتكوين عاداته ، وبطلت ان تكون شرائع أصلا [١١] . وهكذا كان ، في نظر محمد عبده ، وضع الشريعة في المجتمع المصري الحديث . فقد حاول محمد علي وخلفاوه إصلاح مصر بزرع موسسات وقوانين أوروبية في أرضها . وهو أمر ، عند محمد عبده ، لا يمكن تطبيقه ، رغم إعجابه الشديد ، حتى قبل زيارته

لأوروبا ، بتلك المؤسسات والقوانين الحديثة . إذ ان القوانين المزروعة في غير أرضها لا تؤتي الثمر نفسه ، لا بل قد تفسده ، كما كان حاصلا بالفعل آنذاك . فالقوانين المستوردة من اوروبا ليست على الإطلاق قوانين حقيقية ، إذ لا أحد يفهمها ، وإذن لا يمكنه أن يحترمها أو يخضع لها . ومن هنا ، أوشكت مصر أن تصبح بلداً بدون قوانين(١٢).

من ذلك أيضاً وجود نوعين مستقلين من المدارس في مصر : المدارس الدينية القديمة ، وعلى رأسها الأزهر ، والمدارس العصرية الأوروبية الطراز التي أنشأتها الارساليات أو الحكومة . كان هذان النوعان منفصلين ، أحدهما عن الآخر ، كما كان كلاهما غير صالحين . فالمدارس الدينية كان يسودها الجمود والتقليد الأعمى ، اللذان كانا الآفتين المميزتين للإسلام التقليدي . فهي تدرس الدين إلى حد ما ، لكنها لا تدرس العلوم الضرورية للعيش في العالم الحديث . أما مدارس الارساليات فكانت ، بقصد منها أو بلا قصد ، تجتذب الطلاب إلى دين أساتذتهم . وهناك أمثلة معروفة على طلاب مسلمين اصبحوا مسيحيين . وحتى لو لم يحصل ذلك، فإن الطالب الذي يدرس دروساً أجنبية ، بلغة أجنبية ، قد يقتدي ذهنياً بناطقيها ويصبح غريباً عن أمته . وأما المدارس الجديدة التابعة للدولة ، فقد حوت عيوب النوعين معاً . ذلك أنها كانت مجرد تقليد للمدارس الأجنبية ، مع الفارق أن المرسلين قد عنوا بتعليم المسيحية في مدارسهم ، بينما لم تعن مدارس الحكومة بتعليم الدين إلا شكلياً ، ناهيك بانصرافها عن تعليم الفضائل الاجتماعية والسياسية (١٣) .

ووراء هذا الانقسام بين المؤسسات يكمن انقسام في العقليات . ففي أيام محمد عبدو كان هذان النظامان في التربية قد خلقا طبقتين مختلفتين من المثقفين في مصر ، لكل منهما عقليتها الخاصة : العقلية الإسلامية التقليدية المقاومة لكل تغيير ، وعقلية الأجيال الطالعة القابلة لكل تغيير ولكل أفكار أوروبا الحديثة .

وكانت أفكار عصر التنوّر الفرنسي قد أصبحت في ذلك الوقت مألوفة لدى الأجيال الطالعة ، فانتشرت معرفة اللغة الفرنسية ، وترجمت كتب مونتسكيو وروسو ، كما انتشرت أيضاً مبادىء الفلسفة الوضعية ، في شكلها الأصلي أو المحور ، حتى ان بعض المصريين كانوا قد شربوا من رأس النبع نفسه . فهناك نسخة من كتاب لأوغست كونت بعنوان « خطاب في مجمل الفلسفة الوضعية » تحمل إهداء المؤلف إلى « تلميذي القديم » مصطفى محرمجي ، وهو مهندس مصري كان محمد علي قد أرسله إلى باريس كعضو في بعثة تربوية [١٤] .

لم يعن ذلك الانقسام انتفاء أساس مشترك بين الفريقين فحسب ، بل عنى أيضاً تهديداً لأسس المجتمع الخلقية ، بفعل روح العقل الفردي القلقة ، المتسائلة دوماً والشاكة أبداً . فقد انطوى تفكير فرنسا القرن التاسع عشر ، الذي كان محمد عبده قد تأثر به تأثراً عميقاً في أوائل حياته ، على التحذير من أخطار عقلية القرن السابق المتافيزيقية . فألح الفيلسوف الفرنسي « «كونت » على أن لا بد للنظام الاجتماعي من أن يتعارض أبداً مع البحث الدائم في أسس المجتمع [١٥] ، وعلى أن المعتقدات المتافيزيقية التي كانت ضرورية لتدمير النظام اللاهوتي ، إنما هي جوهرياً سلبية وهدامة ، وانها « عقيدة تامة لنفي كل حكم نظامي نفياً تاماً » [١٦] . لذلك رأى الإمام محمد عبده أن وضع هذه الأسلحة الهدامة في أيدي من لم يفهمها كل الفهم لخطر أشد من عدم وضعها على الإطلاق . إذ انه أدرك سرعة عطب الثقافة الغربية لدى المصري المتفرنس الذي كان يكتفي بتقليد مظاهر الحياة الأوروبية الخارجية . وفي ذلك قوله بأن « مظاهر القوة هي التي حملت الشرقيين على تقليد الأوروبيين في ما لا يفيد من غير تدقيق في معرفة منابعها » [١٧] .

كان هدف محمد عبده في جميع أعماله وكتاباته ، في أواخر أيامه ، سدّ الثغرة القائمة في المجتمع الإسلامي ، بغية تقوية جذوره

الخلقية . ولبلوغ هذا الهدف ، رسم طريقاً واحدة ، هي عدم الرجوع إلى الماضي وتوقيف مجرى التطور الذي بدأه محمد علي ، بل الاعتراف بالحاجة إلى التغيير وربط هذا التغيير بمبادىء الإسلام ، وذلك بإثبات أن هذا التغيير الحاصل ليس مما يجيزه الإسلام فحسب ، بل إنما هو من مستلزماته الضرورية إذا ما فهم على حقيقته ، وان الاسلام يمكنه أن يشكل ، في الوقت نفسه ، المبدأ الصالح للتغيير والرقابة السليمة عليه . ولم يكن محمد عبده ليهتم ، كما اهتم خير الدين في الجيل السابق ، بالتساؤل إذا كان بإمكان المسلمين المتمسكين بأهداب الدين قبول مؤسسات العالم الحديث وأفكاره ، وذلك لاعتقاده أن هذه المؤسسات والأفكار إنما أتت لتبقى ، وأن على من يرفضها أن يتحمل نتائج رفضه هذا . لكنه طرح على نفسه السؤال المعاكس : هل بإمكان من يعيش في العالم الحديث أن يبقى مسلماً مؤمناً بالإسلام كل الإيمان ؟ لذلك لم يتوجه بكتاباته إلى المسلمين المؤمنين المتسائلين اذا كان بالإمكان قبول المدنية الحديثة، بقدر ما توجه بها إلى الآخذين بالثقافة الحديثة، الشاكين في صلاح الإسلام ، أو ، بالاحرى ، في صلاح أي دين لهداية الناس في هذه الحياة . إن هذه الطبقة هي ما كان يشكل ، في نظره ، الخطر الأكبر على الأمة ، في ما لو جرفها تيار العلمانية المتافيزيقية . غير أنه كان يعتقد، مع ذلك ، أن من هذه الطبقة فقط يمكن خروج زعماء الأمة المتجددة .

قد يكون من المستهجن القول بأن آراء محمد عبده قد اعتمدت نظام فلسفة « كونت » الوضعية . فنقطة الإنطلاق في تفكير « كونت » كانت الثورة الفرنسية حين قامت النخبة العقلانية بتهديم نفوذ الاكليروس ، ثم كادت تهدم النظام المتمدن أيضاً . وكان هناك ، كما بدا لكونت ، حزبان متجابهان : حزب الذين أرادوا العودة إلى عالم ما قبل الثورة ، وحزب المتشبعين بالروح الثورية . كان جوهر الروح الثورية تمجيد الرأي الشخصي ،

و« الإعتقاد المطلق بالتفكير الفردي الحر » [١٨]، وهو أمر أدى إلى تباين في الآراء والمشاعر ، ثم في المصالح والأفعال . وكانت الوسيلة لإنهاء العهد الثوري « إيجاد نظام من الأفكار يقبل به الجميع ، وتجسيد ذلك النظام في رموز وطقوس دينية ، وحراسته على يد عدد قليل من ذوي العقول المختارة أعدت وفقاً لنظام رفيع من الانضباط والتعليم للبحث في القضايا المعقدة جداً والمختلطة اختلاطاً كبيراً بالشهوات البشرية » [١٩] ، أي من قبل سلطة روحية جديدة تهيمن على الآراء والتصرفات الخلقية وتشرف على نظام التربية . وكان كونت يعتقد أن هذا النظام الجديد للمعتقدات المشتركة يتحقق بتطبيق الأساليب العقلية المستعملة في الرياضيات والعلوم الطبيعية على المجتمع ، وبإقامة علم الاجتماع على أسس عقلية تجعل منه أيضاً نظاماً عقلياً للخلقية الإجتماعية ، وقاعدة للعمل الاجتماعي ، وعلماً للسعادة البشرية . ومن هنا انطلق محمد عبده ليبين ان الإسلام ينطوي على بذور هذا الدين العقلي وهذا العلم الاجتماعي وهذا القانون الخلقي ، مما يجعله صالحاً لأن يكون أساساً للحياة الحديثة ، ولأن يوجد النخبة التي تتولى حراسته وتفسيره ، فتضع بذلك أساساً لمجتمع مستقر وتقدمي . ومن شأن هذه النخبة ، بالواقع ، أن تكون « فريقاً وسطاً » بين القوى التقليدية والثورية التي أشار إليها كونت والتي نشاهدها بوضوح في المجتمع الإسلامي الحديث .

بالطبع ، لم يقصد محمد عبده ، بتأكيده ان الإسلام صالح لأن يكون الأساس الخلقي لمجتمع حديث وتقدمي ، إلى القول بان الإسلام يحبذ كل ما كان يعمل باسم التقدم ، وبان غاية العلماء الجدد ستكون مجرد إضفاء طابع شرعي على « الأمر الواقع » ، بل إنما قصد إلى خلاف ذلك . فالإسلام ، كما فهمه ، مبدأ ردع ، من شأنه أن يمكن المسلمين من التمييز بين الصالح والطالح من مختلف وجوه التغيير الحاصل . لذلك كانت المهمة التي اضطلع بها محمد عبده ذات شقين : أولا ، إعادة تحديد ماهية الإسلام الحقيقي ، وثانياً ، النظر

في مقتضياته بالنسبة إلى المجتمع الحديث. كان الهدف الأول هو الأهم ، لا بل قد اعتبره أهم اهداف حياته . وهو يحدد هذين الهدفين في مطلع سيرة حياته فيقول :

« الأول،تحرير الفكر من قيد التقليد ، وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف ، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى ، واعتباره من ضمن موازين العقل البشري التي وضعها الله لترد من شططه ، وتقلل من خلطه وخبطه ، لتتم حكمة الله في حفظ نظام العالم الإنساني ، وانه على هذا الوجه يعد صديقاً للعلم ، باعثاً على البحث في أسرار الكون ، واعياً إلى احترام الحقائق الثابتة ، مطالباً بالتعويل عليها في أدب النفس وإصلاح العمل . كل هذا أعده أمراً واحداً، وقد خالفت في الدعوة إليه رأي الفئتين العظيمتين اللتين يتركب منهما جسم الأمة : طلاب علوم الدين ومن على شاكلتهم ، وطلاب فنون هذا العصر ومن هو في ناحيتهم .

«أما الأمر الثاني ، فهو إصلاح أساليب اللغة العربية في التحرير. وهناك أمر آخر كنت من دعاته والناس جميعاً في عمى عنه وبعد عن تعقله، ولكنه هو الركن الذي تقوم عليه حياتهم الاجتماعية، وما أصابهم الوهن والضعف والذل إلا بخلو مجتمعهم منه ، وذلك هو التمييز بين ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب وما للشعب من حق العدالة على الحكومة . نعم كنت فيمن دعا الأمة المصرية إلى معرفة حقها على حاكمها ، وهي هذه الأمة لم يخطر لها هذا الخاطر على بال من مدة تزيد على عشرين قرناً . دعوناها إلى الاعتقاد بأن الحاكم وإن وجبت طاعته هو من البشر الذين يخطئون وتغلبهم شهواتهم وانه لا يرده عن خطأه ولا يقف طغيان شهوته إلا نصح الأمة له بالقول والفعل » [٢٠] .

ومع هذا،فقد كان هناك ، حتى بين من عرفوه جيداً وأحبوه ، من تساءل عن مقدار اقتناعه الشخصي بحقيقة الإسلام . فاعتبره كرومر من أتباع مذهب اللاادرية [٢١] ، وسجل بلنط في يومياته

هذه الملاحظة : « أخشى أن يكون إيمانه بالإسلام ضعيفاً ضعف إيماني بالكنيسة الكاثوليكية » (٢٢) . ومن ذلك أيضاً ما ألمح إليه بعض نقاده من المسلمين، كتساهله في إتمام فروضه الدينية كمسلم، بما فيها حتى واجب الصلاة اليومية (٢٣) . إن مثل هذه الأقوال ، حتى لو أخذت على حرفيتها ، لا تقوى على الصمود لا في وجه البينة الواردة في ما كتبه هو ، ولا في وجه شهادة الواقفين عن كثب على حركة تفكيره .
فقد شهد رشيد رضا ، كاتب سيرة حياته ، بإيمانه الشخصي ، قائلا إن عبده كان في هذه الأمور يتبع التقليد الأساسي للتقوى الإسلامية ، تقليد الغزالي والذين ذهبوا إلى « أن الخشوع وحضور القلب في الصلاة واجب، وهو ركن من أركان الصلاة وشرط لصحتها أو قبولها » (٢٤) .
والواقع أن محمد عبده قد تعرف للمرة الأولى إلى هذا التقليد على يد خاله ، الشيخ درويش ، الذي أنقذه من شكوكه الباكرة وتصرفاته الصوفية ، ولقنه إسلام أهل السنة والجماعة . فكان سنياً دقيقاً في المسائل الكلامية ، حذراً من النظر العقلي بحرية مفرطة في الأسرار الالهية ، منعزلا قليلا عن الحياة العامة مع الاحتفاظ بالروح الإجتماعية ، متمماً بدقة فرائض الشريعة مع التخفيف من تحجر الأشكال الشرعية بورعه الشخصي ، أي بممارسة الحضور الالهي البعيدة كل البعد عن حلولية التصوف والمستمدة من التأمل في القرآن والولاء لشخص النبي . إلا أن تلك الشكوك لم تخل تماماً من الحقيقة . فهي توجه النظر إلى ناحية من نواحي تفكيره ، ربما بدت لنقاده دليلا على ضعف فيه ، وهي ذلك النوع من الانتقائية ، أي مزج العناصر المستمدة من مدارس مختلفة في نظام واحد . فقد حصل ، في أعوام دراسته ، على معرفة واسعة ودقيقة لعلم الكلام السني ، وظهر بوضوح في مؤلفاته ليس تأثير الغزالي فحسب ، بل تأثير الماتوريدي أيضاً . بل لقد آثر ، في المسائل المختلف فيها بين مدارس الكلام السنية المتنوعة ، موقف الماتوردي على موقف الغزالي ، كما في مسألة إمكان معرفة الخير والشر بالاستقلال عن الوحي ، مثلا (٢٥) .

غير أننا نلمس لديه أيضاً تأثير دراسات أخرى ، كدراسة ابن سينا التي أرشده إليها الأفغاني ، ودراسة المعتزلة ، ، تلك الحركة العقلية الإسلامية الباكرة التي رعاها في البدء الخلفاء العباسيون ثم قمعوها ، فغدت فيما بعد عنصراً خامداً في الاسلام إلى أن عادت فأصبحت منذ أيام محمد عبده أحد عناصر الفكر السني الحديث (٢٦).

وتبدو الانتقائية لدى محمد عبده وكأنها تتضمن نزعة إلى التهرب من الأسئلة الصعبة . فهو ، مثلا ، لم يجابه ، ولو مرة واحدة ، قضية خلق القرآن ، وهي قضية أساسية في علم الكلام الإسلامي . فقد حذف بكل بساطة من الطبعات اللاحقة لكتابه « رسالة التوحيد » مقطعاً ظهر في الطبعة الأولى يؤيد خلق القرآن . ولعل هذا الالتباس في تفكيره هو ما أثار شكوك كرومر وبلنط وانتقادات الأزهر . والواقع انه كان يتصرف كما لو كان ينتقي من بين مجموعة الأفكار الإسلامية تلك التي تخدم على أحسن وجه غايتين : الأولى ، الحفاظ على وحدة الأمة وسلامتها الاجتماعية ، مما حمله على تناسي التمييزات الفكرية وتجنب إعادة فتح المناقشات القديمة ؛ والثانية ، الإجابة على بعض الأسئلة التي أثارها وقتئذ الجدل الديني في اوروبا . كانت قضاياه الفكرية قضايا الفكر الإسلامي ، لكنها كانت أيضاً قضايا اوروبا القرن التاسع عشر ، وبنوع خاص قضية العلم والدين . وكانت معظم الكتب الأوروبية التي قرأها من وضع المفكرين الانكليز والفرنسيين الذين حاولوا في عصره تطبيق مناهج العلوم الطبيعية (كما كانوا يفهمونها) على الطبيعية البشرية والمجتمع والكون بمجموعه. وكان أقرب أصدقائه الأوروبيين إليه، وهو ولفريد بلنط ، كاثوليكياً فقد إيمانه على أثر مطالعته كتب داروين ، لكنه احتفظ طول عمره بحنين إلى « مسيحية تطورية » يسهل عليه الإيمان بها . وكان له بعض الاتصال بالأب تيرال وبـ « المجددين » الكاثوليك . كما كان متأثراً أيضاً بالعلماء أمثال شتراوس ،ورنان ، وحتى تولستوي ، الذين ميزوا بين « يسوع الحقيقي » وتعاليمه ،

وبين المسيحية كما فسرها القديس بولس والكنيسة الكاثوليكية . وقد قبل عبده على العموم بالفكرة التي أخذها عن رينان وسبنسر أو سمعها من بلنط ، وهي أنه لا يمكن للعقيدة المسيحية في صيغتها التقليدية أن تصمد أمام اكتشافات العلم الحديث والمفاهيم الحديثة لقوانين الطبيعة والتطور . وكانت هذه الفكرة تنسجم مع النظرة الإسلامية إلى المسيحية ، وهي أن يسوع كان نبياً بشرياً حوّر أتباعه تعاليمه وطبيعته . غير أن محمد عبده لم يقبل بمادية المفكرين اللبراليين وأفكارهم اللاهوتية ، كنظرة رينان إلى الدين بأنه نتاج حتمي للمخيلة البشرية وإلى الإنسان بأنه « ذروة الكون »[٢٧] ، أو كقول سبنسر بسلطة مجهولة تتجلى في قوى الطبيعة وفي مختلف تحولاتها وتشكل « الحقيقة الأساسية الكامنة وراء جميع أشكال الدين »[٢٨]. لقد بدا الإسلام لمحمد عبده على انه وسط بين طرفين : دين منسجم تماماً مع متطلبات العقل البشري واكتشافات العلم الحديث ، مع احتفاظه بفكرة الله تعالى الذي كان في نظره ، كما كان في نظر الافغاني ، الموضوع الأوحد الجدير بالعبادة البشرية والأساس الثابت للخلقية الإنسانية . فكان الإسلام ، عنده ، « دين الفطرة » والجواب على قضايا العالم الحديث . لذلك أيقن أن الأوروبيين « سيذوقون من فتن مدنيتهم ومفاسدها السياسية ما يضطرهم إلى طلب المخرج منها فلا يجدونه إلا في الإسلام »[٢٩].

وكانت إحدى غايات محمد عبده الرئيسية أن يظهر إمكان التوفيق بين الإسلام وبين الفكر الحديث ، وأن يبين كيفية تحقيق ذلك . وقد اشترك في مناقشتين حول هذا الموضوع ، إحداها مع المؤرخ الفرنسي ، هانوتو ، والأخرى مع اللبناني المستمصر فرح انطون . كان الجدل من مقومات فكره ، غير أن الجدل له أخطاره : ففي الدفاع عن النفس قد يصبح المجادل أقرب إلى خصمه مما كان يظن . ومما يلفت النظر ان محمد عبده لم يهتم في كلتا المناقشتين بمسألة صحة الإسلام أو خطأه ، بل حصر اهتمامه بأمر اتفاقه مع ما

يفترض بأنه من متطلبات الفكر الحديث . ولعل نظرته إلى الإسلام قد تأثرت هي ذاتها ، وفي أثناء النقاش ، بنظرته إلى ما يفتقر إليه الفكر الحديث . فقد تابع النهج الذي عهدناه لدى الطهطاوي وخير الدين والافغاني ، في التوحيد بين بعض المفاهيم التقليدية للفكر الإسلامي وبين الأفكار السائدة في أوروبا الحديثة . وعلى هذا النهج انقلبت « المصلحة » تدريجاً إلى المنفعة ، و« الشورى » إلى الديموقراطية البرلمانية ، و« الإجماع » إلى الرأي العام ، وأصبح الإسلام نفسه مرادفاً للتمدن والنشاط اللذين كانا قاعدتي التفكير الاجتماعي في القرن التاسع عشر . ولا شك انه كان من السهل ، باتباع هذا النهج ، تحوير ، إن لم نقل إبطال ، المعنى الدقيق للمفاهيم الإسلامية وتناسي ما يميز الإسلام عن غيره من الأديان ، لا بل عن النظرة « الإنسانية » اللادينية . وهذا ما تنبه له ، بقلق ، نقاده المحافظون ، إذ كان لا بد ان يرافق عملية الانتقاء والتقريب هذه شيء من التقدير الكيفي . إذ عندما نتخلى عن التفسير التقليدي للاسلام ونفتح الباب للرأي الشخصي ، يصبح من الصعب ، إن لم يكن من المستحيل ، التمييز بين ما هو موافق للإسلام وما هو مخالف له . فهل فتح محمد عبده ، بدون قصد منه ، الباب لإغراق العقيدة والشريعة الإسلاميتين في لجة مبتكرات العالم الحديث ؟ لقد نوى إقامة جدار ضد العلمانية ، فإذا به، في الحقيقة ، يبني جسراً تعبر العلمانية عليه لتحتل المواقع واحداً بعد الآخر . وليس من المصادفة ، كما سنرى ، أن يستخدم معتقداته فريق من أتباعه في سبيل إقامة العلمانية الكاملة .

كان مفتاح دفاعه عن الإسلام مفهومه الخاص للدين الحقيقي ، القائم على التمييز بين ما هو جوهري وغير متغير فيه ، وبين ما هو غير جوهري ويمكن تغييره بلا حرج . فللإسلام الحقيقي ، في نظره ، جهاز عقائدي بسيط : بعض المعتقدات الخاصة بأخطر مسائل الحياة البشرية ، وبعض المبادىء الخاصة بالسلوك البشري . ورأى ان العقل والوحي ضروريان معاً لاكتشاف هذه المعتقدات ولتجسيدها في حياتنا ؛

وأن لا دوائر مستقلة لكل منهما ولا تناقض بينهما ضمن الدائرة الواحدة ، وان في سعينا وراء المعرفة الدينية ، لا بل وراء أي معرفة ، علينا أن نبدأ بالعقل ونقتفي خطاه إلى حيث يمكنه إيصالنا : اي الى ان الله موجود وان من صفاته وجوب الوجود والمعرفة والإرادة والقدرة والاختيار ، والوحدة[٣٠] ، وان الحياة الأخرى كذلك موجودة ، وان مصيرنا فيها يتوقف على أعمالنا الحسنة أو القبيحة ، وان بعض الأمور خير وبعضها شر[٣١] . وبالعقل أيضاً يمكننا أن نعرف أن هناك ما يدعى النبوّة ، وأن هناك أنبياء . وهنا يلتقي خطان من تفكيره : الأول ، هو ان هناك بعض الحقائق التي لا يمكننا معرفتها بالعقل ، وان منها ما لا نحتاج إلى معرفته ، فالأفضل أن لا نعمل الفكرة فيه . فليس بإمكاننا معرفة أي شيء عن الذات الالهية ، لأن عقلنا ولغتنا البشريين غير كافيين لاكتناه جوهر الأشياء[٣٢] ؛ لكن منها ما نحتاج إلى معرفته كي نحيا الحياة الصالحة : كلام الله وبصره وسمعه . وماهية الحياة الأخرى وحسابها وملذاتها وآلامها ، وبعض أفعال العبادة التي ترضي الله . وبما ان الإنسان يفكر بمثل هذه الأمور من تلقاء نفسه . ومعرفتها ضرورية للحياة ، فوجب أن يكون هناك طريق لمعرفتها غير العقل . والخط الثاني هو هو ان هناك حقائق يمكن مبدئياً للعقل معرفتها ، لكن معظم الناس لا يعرفونها بالفعل . لأن عقولهم غير كاملة أو لأن الشهوة تسيطر على عقولهم وتضللها .

لهذين السببين يحتاج الناس إلى معونة إلهية كي يعيشوا وفقاً لإرادة الله ، معونة يستمدون منها تحديد مبادىء السلوك واتخاذ موقف سليم من الإيمان[٣٣] . ويجب أن تأتي تلك المعونة في صورة بشري يفهمه سائر البشر ويستنتجون صدق وحيه الالهي من كونه أفضل من سائر الناس في الشؤون البشرية . وهذه المعونة هي النبي ، أي إنسان يحمل إلى الآخرين رسالة تتعلق بالله وبالحساب وبما ينبغي لهم معرفته عن الشؤون الأخرى .

وكما أن بإمكان العقل أن يثبت وجود الأنبياء ، فبإمكانه أيضاً أن يدلنا إلى النبي الحقيقي وأن يثبت بنوع خاص أن محمداً نبي حقيقي . أما البراهين على صحة الرسالة النبوية فهي : أولا ، إقتناع النبي وتأكيده بأنه نبي ؛ ثانياً ، تواتر قبوله والإيمان به ؛ ثالثاً ، المعجزات الواضحة التي اجترحها والمشهود له بها بتواتر متصل . فإذا ما طبقنا هذه القواعد على محمد ، لم يكن من مجال للشك بنبوته . إذ كيف نفسر أفعاله وتأثيره في التاريخ لو لم يكن الله فاعلا فيه [٣٤]؟ وكيف نفسر اعجاز القرآن الذي لا يمكن أن يصدر ببهاء لغته وعمق أفكاره عن عقل بشري ؟ [٣٥] وهناك أدلة عقلية تثبت دعوى محمد بأنه خاتمة الأنبياء . فسلسلة الأنبياء لا بد أن تنتهي عند حدّ ما ، إذ تكون البشرية جمعاء قد ظفرت بالهداية الضرورية إلى سعادتها [٣٦]. وهذا ما تم بنزول الوحي الإسلامي . فقد أرسل محمد عندما كانت البشرية قد نمت نمواً كاملا وأصبحت قادرة على فهم كل ما كان ضرورياً لها . ومن الممكن البرهان على أن الرسالة التي نقلها محمد تلبي جميع حاجات الطبيعة البشرية وانها موجهة إلى البشرية جمعاء .

عند هذا الحد يجب على العقل أن يتوقف . فبعد أن يبرهن العقل على ان القرآن يحتوي رسالة إلهية ، عليه أن يتقبل كل ما جاء فيه بلا تردد ، وبعد أن يعترف بأن محمداً نبي الله ، عليه أن يقبل محتوى رسالته النبوية التي حواها القرآن والأحاديث برمتها ، أو بالأحرى الأحاديث الثابتة بالاسناد المتواتر الصحيح. (إذ أن عبده كان يتحفظ كثيراً في قبول العدد الأكبر منها) . فالقرآن والحديث الصحيح يحويان معاً حقائق حول الكون يمكن للعقل نفسه بلوغها ، ومبادىء عامة للخلقية الفردية والتنظيم الاجتماعي ، وأوامر تقضي بأفعال معينة أو تنهي عن أفعال معينة ، كأفعال العبادة خاصة ، مما ليس بإمكاننا بدون الوحي معرفة صلاحها أو فسادها . هذه الوصايا الواضحة يجب على جميع المسلمين قبولها بلا تردد ، مع العلم بأنها مرتبطة بأحد العلوم العقلية على الأقل وهو علم اللغة العربية [٣٧] .

غير ان هناك أموراً لم يرشد القرآن أو الحديث إليها بوضوح ، إما لأن نص القرآن فيها غير صريح ، أو لأن هناك شكاً في صحة الحديث الخاص بها ، أو لأن القرآن والحديث اكتفيا بإيراد مبدأ عام حولها دون إيراد حكم خاص بها ، أو لصمت القرآن والحديث عنها . فعلى العقل ، في مثل هذه الحالات ، أن يقوم بدور المفسر . وهكذا يصبح الاجتهاد الفردي ليس جائزاً فحسب ، بل ضرورة جوهرية أيضاً . على أنه يجب أن يتم ضمن حدود معينة ، إذ لا يجوز للتفسير أن يتعارض مع ما نص القرآن والحديث عليه . أما إذا كان فيهما ما يبدو منافياً للعقل ، فعلى المجتهد أن يتحرى عن معنى الألفاظ الحقيقي ، وإلا فليسلم أمره لله ويقبل بالنص كما هو[٣٨] . لكن المكلفين بالاجتهاد هم فقط الحائزون على المعرفة الضرورية والمقدرة العقلية . وأما الباقون ، فعليهم إتباع أي مجتهد يثقون به . لكن العقل يبقى حراً ضمن هذه الحدود ولا نهاية لمهمته. فالإجماع لم يكن لمحمد عبده مصدراً ثالثاً من مصادر العقيدة والشريعة مساوياً لهما . وإذا كان قد قام مع الزمن نوع من الإجماع ، أي نوع من التعبير عن رأي الجماعة المشترك ، فإنه لم يكن إجماعاً معصوماً قط ، ولم يكن من شأنه إغلاق باب الاجتهاد .

هذه هي ، في نظر الإمام محمد عبده ، مبادىء الدين الحقيقية التي جاء محمد يدعو إليها . غير ان رسالته لم تكن للدعوة فحسب ، بل لتأسيس مجتمع أيضاً . إذ لا يمكن إلا لنبي أن يقوم بهذه المهمة . فالناس،إذا ما تركوا لأنفسهم ، أساؤوا بحكم شهواتهم استخدام حرية الإرادة[٣٩] ، وهم لا يصغون إلى صوت الفيلسوف ، بل إلى صوت الزعيم الديني . فالدين أقوى عامل في النظام الخلقي لدى العامة ، لا بل لدى الخاصة[٤٠] ؛ والنبي وحده يستطيع أن يدخل في حياة البشر مبدأ منظماً يقبلون به . فما هو هذا المبدأ ؟ وما هو المجتمع الأمثل الذي أنشأه محمد ؟ كان المجتمع ، في نظر محمد عبده وجمهور المفكرين المسلمين ، جهازاً من الحقوق والواجبات

يربط بينها التضامن الخلقي والاعتراف المتبادل بالحقوق والتناصح والتعاون على القيام بالواجبات، تجسد في شريعة مستمدة من الوحي على أسلوب معين. وهنا يدخل محمد عبده في نظرية الشريعة مفهوماً لم يكن دون أصول في التفكير الإسلامي، إلا ان هذا المفهوم مدين بعض الشيء للنظرية الأوروبية في القانون الطبيعي وللفلسفة التقنية. كان ابن تيمية وغيره من المفكرين قد ميزوا بين العبادات وبين المعاملات. فتبنى عبده هذا التمييز، مؤكداً أن هناك فرقاً جوهرياً بين تعاليم الوحي الخاصة بكل منها. فالقرآن والحديث حددا قواعد معينة للعبادات. أما المعاملات، فلم يحددا لها في الغالب سوى مبادىء عامة، تاركين للناس مهمة تطبيق هذه المبادىء على شتى أحوال الحياة. وهذه هي دائرة الاجتهاد المشروعة، دائرة الرأي البشري إذا مارسناه بمسؤولية ووفقاً لمبادىء معينة.

وهكذا كانت ميزة المجتمع الإسلامي الأمثل، عند محمد عبده، لا تنحصر في الشريعة، بل تتناول العقل أيضاً. فالمسلم الحقيقي هو الذي يستعمل عقله في شؤون العالم والدين. والكافر الحقيقي وحده هو الذي يطبق عينيه على نور الحقيقة ويرفض النظر في البراهين العقلية [٤١]. وخلافاً لما يقوله الخصوم، فإن الإسلام لم يدع قط إلى تعطيل عمل العقل، إذ هو بالعكس يؤيد كل بحث عقلي وكل علم [٤٢]. وهذا ما كان بالواقع موضوع المناقشة بين محمد عبده وفرح انطون. فقد ادعى فرح انطون، في كتابه عن ابن رشد (١١٢٦ — ١١٩٨)، ان الإسلام قضى على الروح الفلسفية. وهو بذلك لم يكن يعني، ضرورة، وهو من تلامذة رينان، ان المسيحية كانت أكثر مؤاتاة للعلم والفلسفة. لكن محمد عبده حسبه يعني ذلك، فأجاب بأن المسيحية غير متساهلة بطبيعتها، وهي عدو التفسير العقلي والبحث الحر، وبأن المدنية الغربية الحديثة لا علاقة لها بالمسيحية، إذ ان هذه المدنية لم تقم إلا بعد أن رفض مفكرو اوروبا وعلماؤها تعاليم المسيحية وأخذوا بمبدإ المادية بديلا عنها [٤٣]. أما الإسلام، فهو

دين عقلي ، يسمح للمسلمين بأن يقتبسوا علوم العالم الحديث بدون اعتناق المذهب المادي أو الخروج على دينهم .

إن المجتمع الأمثل هو الذي يذعن لأوامر الله ، ويؤولها تأويلا عقلياً وفي ضوء المصلحة العامة ، ويطيعها بجد ، ويحقق وحدته باحترامها . إنه المجتمع الفاضل ، لا بل المجتمع السعيد المزدهر والقوي ، لأن أوامر الله هي أيضاً مبادىء المجتمع البشري ، ولأن السلوك الذي اعتبره القرآن مرضياً عند الله ، هو ذاته ما يعتبره الفكر الاجتماعي الحديث مفتاح الإستقرار والتقدم . إن الإسلام هو علم الاجتماع الحقيقي ، علم السعادة في هذا العالم وفي الآخرة على حد سواء . إنه لا يدعو الانسان إلى الاعراض المسرف عن خيرات هذا العالم ، بل على الانتفاع بها بالقسط والاعتدال . وإذن ، عندما تفهم الشريعة الإسلامية على حقيقتها وتطاع ، يزدهر المجتمع . وهو ينحط عندما يساء فهمها وتهمل [٤٤] . وإذا كان الفرد لا يلقي ، غالب الأحيان ، جزاءه إلا في الحياة الآخرة ، فإن الجماعات ، صالحة كانت أم فاسدة ، إنما تلقى جزاءها في الحياة الدنيا .

هذا هو المجتمع الأمثل ، الذي لم يتحقق ، في نظر محمد عبده ، إلا مرة واحدة من قبل . لذلك نرى مخيلته عالقة بعهد الإسلام الذهبي ، الجيل الأول من الطاعة ومن جزاء الطاعة ، جيل الفلاح السياسي والنمو الفكري على نحو لا مثيل له في سرعته وكيفية ازدهاره [٤٥] . فقد كانت الأمة ، أمة السلف الصالح ، هي الأمة كما ينبغي أن تكون ، وكما بقيت في غضون القرون الأولى . وكلمة السلف لا يستعملها محمد عبده بمعناها الحرفي كمرادف للجيل الأول من صحابة النبي وأتباعه ، بل بمعناها الأعم للدلالة على التراث الرئيسي للاسلام السني في عهود ازدهاره . فكبار علماء الكلام في القرنين الثالث والرابع هجري ، كالاشعري والباقلاني والماتوريدي ، هم أيضاً من السلف الصالح [٤٦] . وإذا كان هذا المجتمع الأمثل قد انحط في آخر الأمر ، فإنما كان ذلك لسببين : الأول دخول الإسلام عناصر

غريبة عنه . فأدخل الفلاسفة وغلاة الشيعة روح التطرف [٤٧]، كما طمس حقيقة الإسلام الجوهرية نوع معين من التصوف ، لا التصوف الحقيقي الذي كان محمد عبده يكن له إحتراماً جماً . فمن الخير أن تكون طاعة المسلمين للشريعة ذات سمة داخلية ، كما يدعو التصوف الحقيقي ، إلا أن التصوف الذي اعتبره محمد عبده خطراً على الفكر وعلى السلوك هو ذلك الذي خص الأولياء وكراماتهم بالإجلال فجنح بذلك إلى تحويل الانتباه عن الله وإلى إقامة وسطاء بين الله والناس ، وابتدع شعائر خاصة به فخالف ضمناً أوامر القرآن بشأن الطريقة التي أراد الله أن نعبده بها ، وعلّم المؤمن أن يهمل واجباته في هذه الدنيا في سبيل الإستعداد المسرف للآخرة ، وأخضع التلميذ لإرادة مدربه الروحي فأضعف بذلك نشاط الإرادة الفردية التي هي الأساس الضروري للمجتمع الإسلامي المزدهر، واستعمل اصطلاحات مجازية تنطوي على أخطار خلقية ، وسد بعقيدته في « وحدة الوجود » الهوة القائمة بين الله والمخلوقات . لجميع هذه الأسباب ، بدا لمحمد عبده أن مذهب المفكرين الصوفيين أمثال إبن العربي وأصحاب الطرق الصوفية إنما يقوض أسس الجماعة . وعندما رئس ، في الفترة الأخيرة من حياته ، لجنة تشرف على نشر الروائع الكلاسيكية ، لم يسمح بنشر « الفتوحات المكية » لابن العربي [٤٨] .

ويرى محمد عبده أن الأمة قد انحطت لسبب آخر . هو ان الذين حافظوا على عناصر الإيمان الجوهرية قد أخذوا يفقدون روح التوازن ويتناسون الفرق بين الجوهري وغير الجوهري ، فراحوا ينظرون إلى التنظيمات التفصيلية للمجتمع الإسلامي الأول كما لو كانت من قواعد الإيمان يقتضي لهم طاعتها طاعة ثابتة عمياء . وهذا نوع من « التطرف في التمسك بمظاهر الشريعة » [٤٩] ، أدى إلى تقليد أعمى ، بعيد عن حرية الإسلام الحقيقي ، انتشرت عادته بقيام الحكم التركي في الأمة . ذلك ان الأتراك ، وهم جدد في

الإسلام ، قد حرموا موهبة فهمه واكتناه معنى رسالة النبي ، فشجعوا ، خدمة لمصلحتهم ، الرضوخ الأعمى للسلطة ، وثبطوا عزيمة أصحاب التفكير الحر من رعاياهم ، واعتبروا المعرفة عدوهم الأكبر ، لأنها تكشف للرعايا سوء سلوك الحكام . فلا عجب إن هم حشروا مؤيديهم في صفوف العلماء لترويض المؤمنين على الجمود والخمول في شؤون الإيمان وعلى الخضوع للسلطة السياسية . وبفساد العلماء ، أخذ كل شيء في الإسلام يصيبه الإنحلال . ففقدت اللغة العربية نقاوتها ، وتفككت الوحدة بفصل المذاهب الدينية بعضها عن بعض فصلا صريحاً . كما ساءت التربية ، وفسدت العقيدة نفسها ، باختلال التوازن بين العقل والوحي وإهمال العلوم العقلية[٥٠].

وهكذا أفسد الحكام الاسلام . فانتشرت الفوضى الفكرية بين المسلمين برعاية الحكام الجهلاء[٥١]. وقد استمر هذا الجهل وهذا الفساد حتى يومنا هذا . وما قاله محمد عبده في أتراك القرون الوسطى كان بوسعه أيضاً قوله في السلاطين العثمانيين . إذ كانوا هم أيضاً ، في نظره ، دعائم التقليد الغبي في شؤون الدين . وكم كان يكره الشيخ أبا الهدي ، المستشار الخاص للسلطان والمحامي عن نظرة صوفية مختلفة جداً عن نظرته .

وفيما كانت الشعوب الإسلامية تفقد فضائلها ثم قوتها ، كانت أمم اوروبا تزداد قوة وتمدناً ، فتمارس على طريقتها الخاصة الفضائل الاجتماعية الجوهرية ، فضائل العقل والنشاط ، وتجني ثمارها . وقد أدرك محمد عبده أن الشعوب الإسلامية لن تصبح قوية ومزدهرة إلا إذا اقتبست من اوروبا العلوم التي نتجت عن نشاطها العقلي ، وان هذا الإقتباس يمكن تحقيقه بدون التخلي عن الإسلام . إذ إن الإسلام يحث على قبول جميع منتجات العقل . غير أن ذلك يقتضي تغييراً في مؤسسات المجتمع الإسلامي : في نظامه الشرعي ، ومدارسه ، وأساليب الحكم فيه .

فعلى المسلمين اليوم ، في نظر محمد عبده ، أن يقوموا بما كان

عليهم القيام به دوماً : إعادة تأويل شريعتهم وتكييفها وفقاً لمتطلبات الحياة الحديثة . ولبلوغ هذه الغاية ، لا بد من الإهتداء بمبدئين سلّم بهما الفقهاء وأعطاهما محمد عبده بعداً جديداً : الأول ، مبدأ المصلحة ، وهو مبدأ أقره ، كما أشرنا آنفاً ، المذهب المالكي الذي كان محمد عبده ينتمي إليه ، وإن كان قد درس الفقه الحنفي في الأزهر . كان هذا المبدأ ، تقليدياً ، بمثابة قاعدة لتأويل النصوص . فيفترض الفقيه ، في شرحه للقرآن والحديث، ان غاية الله من الوحي رعاية مصلحة البشر ، فيختار التأويل الذي يحقق هذه الغاية . أما محمد عبده وأتباعه ، فقد جعلوا من المصلحة قاعدة لاستنباط شرائع خاصة من المبادىء العامة للخلقية الإجتماعية . فالله لم ينزل ، في رأيهم ، سوى مبادىء عامة ، تاركاً للعقل أمر تطبيقها على قضايا المجتمع الخاصة ؛ وبما ان هذه القضايا تتغير ، توجب تغيير تطبيق المبادىء عليها . وهكذا جعلوا القاعدة المناسبة لكل زمان مصلحة البشر العامة في ذلك الزمان. أما المبدأ الثاني ، فهو مبدأ التلفيق . لقد كان من المسلم به لدى بعض أصحاب الرأي التقليديين ، وان ضمن حدود معينة ، انه يجوز للقاضي ، في أي قضية معينة ، أن يختار من مذهبه الشرعي أو من مذهب شرعي آخر ، التفسير الشرعي الأكثر ملاءمة للظروف . أما محمد عبده ، فقد ذهب أبعد من ذلك ، فدعا لا إلى الاستعانة بالمذاهب الأخرى في مسائل معينة فحسب ، بل إلى مقارنة علمية بين المذاهب الأربعة أيضاً ، ناهيك بأحكام الفقهاء المستقلين الذين لم يقبلوا أياً منها ، بغية وضع « مذهب موحد » يؤلف بين العناصر الصالحة في كل منها . وقد تمكن ، بوصفه مفتي مصر ، من وضع هذه الدعوة موضع التنفيذ . كان مضطراً ، كلما طلبت الحكومة المصرية منه فتوى ، أن يصدرها وفقاً للمذهب الحنفي . غير انه كان يفتي بحرية أوسع كلما استفتاه فرد من الناس ، كما فعل ، مثلا ، عندما أرسل إليه مسلم هندي يسأله إذا كان يجوز للمسلمين التعاون مع غير المسلمين في القيام بالمشاريع الخيرية .

فالتمس، أولا ، من مشايخ المذاهب الأربعة في الأزهر فتوى مذاهبهم في هذه المسألة ، ثم اصدر، في ضوئها وبالرجوع إلى القرآن والحديث وسنة العهود الأولى ، فتواه الخاصة [٥٢].

لم يغرب عن بال محمد عبده أن من المستلزمات المنطقية لهذه الطريقة إنشاء نظام موحد وعصري للشريعة الاسلامية . وقد اتخذ بالفعل ، في كتاباته وفي قراراته كمفتي ، الخطوة الأولى في هذا السبيل . كان نطاق الآراء التي أبداها والقرارات التي اتخذها واسعاً ، فشمل تقريباً جميع حقول الشريعة والخلقية الإجتماعية : هل يجوز للمسلمين لبس القبعة الأوروبية ؟ وهل يجوز لهم أكل ذبيحة النصارى واليهود ؟ وهل تجيز الشريعة رسم الصور البشرية ؟ وهل تعدد الزوجات محمود ، خلقياً ، أو مذموم ؟ وقد اطلق ، بفتاويه هذه ، نزعة ظلت مستمرة في مصر بعد وفاته ، حتى حققت بعض ما كان يرجوه . فمنذ ١٩٢٠ ، توالت القرارات الرسمية تحدد وتعدل الشرائع الإسلامية التي كان من سلسلة اختصاص المحاكم تطبيقها . وقد وجد هذا العمل ما يبرره، بالنسبة لمفاهيم الإسلام السني ، في الحق الذي منحته الشريعة للحاكم الزمني في تحديد الشؤون الواقعة ضمن اختصاص قضاة الشرع ، كما وجده في مبدأ التلفيق . إلا ان تطبيق مبدأ التلفيق كان من الشمول بحيث استحال على الفقهاء السنيين الرضى عنه ، إذ وضعت بموجبه تفسيرات للشريعة اقتضتها حاجات العصر لم يكن لها سند في المذهب الحنفي ، حتى ولا في أي مذهب من مذاهب الشرع الأربعة . وهكذا نشأ ما هو في الواقع النظام الحديث والموحد للشريعة الإسلامية . لكن هذا لا يصح إلا على شؤون الأحوال الشخصية ، كالزواج والطلاق والإرث ، التي تركتها القوانين الحديثة في رعاية الشريعة . أما في الشؤون الأخرى ، فقد بقي التيار الذي أراد محمد عبده تحويله ، سائراً في مجراه التقليدي الأول . فكانت المحاكم المدنية تطبق القوانين المدنية والجزائية المستمدة من نماذجها الأوروبية والصادرة عن سلطة

الدولة . ومع ان القانون المدني الصادر في ١٩٤٨ قد ذكر أن الشريعة مصدراً للقوانين ، غير أنها لم تكن المصدر الأوحد ، بل كانت هناك مصادر أخرى ، كالعدل الطبيعي والعرف ، فضلا عن أننا لا نجد لها ، في مجموعة القوانين ، إلا أثراً ضئيلا . وفي آخر الأمر ، ألغيت المحاكم الدينية في ١٩٥٦ ، وأحيلت شؤون الأحوال الشخصية إلى المحاكم المدنية ، على أن تطبق بشأنها الشريعة كما عدلتها القوانين [٥٣].

وبما ان إصلاح الشريعة لا يتم فعالا ما لم يكن هناك فقهاء مدربون على تفسيرها وتطبيقها لذلك اقتضى إصلاح نظام التربية الدينية. لقد عبر محمد عبده عن رأيه بإسهاب في هذا الموضوع في رسالة كتبها عند إقامته في بيروت . ففيها يوضح انه "من الضروري اختلاف وجوه التربية الدينية باختلاف طبقة المجتمع". فتلقن العامة الخطوط الرئيسية لمبادىء العقيدة دون التطرق إلى الخلافات بين الفرق ، وطرفاً من تاريخ الإسلام يعلل فيه انتشار الإسلام وتحقيق فتوحاته بهذه السرعة . ويلقن المعدون للمراكز الحكومية المنطق ، والفلسفة ، والعقيدة مع التشديد على اثباتها بالادلة العقلية والحث على تجنب الخلاف بين مختلف المذاهب ، وعلم الأخلاق مع التشديد نفسه على مستنداته العقلية ، ودراسة سير حياة السلف الصالح والتاريخ الديني . أما المعدون للتدريس والتوجيه الروحي ، فيجب أن يتمرسوا تمرساً كاملا بالعلوم الدينية . فيتقنوا ، أولاً ، علوم اللغة العربية ؛ ثم القرآن مع شروح له تأخذ بعين الاعتبار العادات والتقاليد واللغة وأساليب التفكير لدى العرب في حقبة نزوله بحيث يسهل التمييز بين جوهر الوحي وعرضه ؛ والحديث النبوي على ان يقتصر منه على ما كان ثابتاً ؛ ثم نظام الأخلاق بكامله ، كإحياء علوم الدين للغزالي ؛ فضلا عن علم الكلام ، والفقه ، مع العناية بما يمكن استنباطه شرعياً من النصوص ، وعلوم الإقناع ، والجدل ، والتاريخ القديم والحديث ، على أن يشتملا لا على حقبة الأمجاد الإسلامية فحسب ؛ بل على عهود الإنحطاط أيضاً مع تبيان أسباب ذلك [٥٤].

وعندما احتل محمد عبده منصباً نافذاً ، استطاع أن يقوم بوضع بعض هذه الأفكار موضع التنفيذ . فأنشئت بإيعاز منه ، لجنة رئسها هو لوضع توصيات بشأن إصلاح الأزهر ، تبنتها الحكومة بقانون يقضي بانشاء مجلس اداري وبتنظيم شروط قبول الطلبة وقواعد السلوك والامتحانات وبتعديل مواد التعليم [٥٥]. وقد انشىء المجلس الاداري فعلا ، وكان محمد عبده انشط اعطائه ، وقام بتنفيذ بعض المقترحات : كاستبدال كتب التدريس القديمة بدراسة مباشرة لآثار أئمة الفكر الإسلامي ، وإضافة علوم كانت مهملة، إلى مواد المنهاج الدراسي ، كالأخلاق والتاريخ والجغرافيا. غير ان هذه المحاولة اصطدمت بمقاومة المحافظين في الأزهر ، فضلا عن الخديوي عباس . وكان الأخير على علاقة سيئة بمحمد عبده كما كان حريصاً على الصلة التقليدية الوثيقة القائمة بين الحاكم والأزهر منذ عهد المماليك. وهكذا استقال محمد عبده من المجلس ، في ١٩٠٥ ، على أثر بيان للخديوي كان مسيئاً إليه [٥٦]. غير ان الاندفاع الذي ولّده في مضمار إصلاح الأزهر لم يتوقف تماماً بعد موته . فرئس الأزهر ، في الخمسين سنة الأخيرة ، عدد من تلاميذه وأتباعه ، تمكنوا ، بالرغم من المقاومة الداخلية والخارجية، من مواصلة عمله وإن بشكل متقطع . وإذا كان الأزهر اليوم يختلف عما كان عليه في زمن محمد عبده ، فمعظم الفضل في ذلك عائد إليه .

عندما كتب محمد عبده عن المؤسسات السياسية ، كانت تتجاذب أفكاره ، كما تجاذبت أفكار أستاذه الأفغاني، نزعتان: فكرة الوحدة السياسية للأمة بمعناها الإسلامي، وفكرة الأمة بالمعنى الحديث . لكننا إذا ما محصنا نظرته إلى الأمة عن كثب ، اتضح لنا أن هذا التجاذب كان ظاهرياً أكثر منه فعلياً . فقد جاء عرضه الأول لها ، إذا صح التعبير ، في كتاب ويلفريد بلنط : « مستقبل الإسلام » . ففيه يزعم بلنط أن معظم الآراء التي يعرضها هي آراء محمد عبده . ويمكننا التسليم بذلك ، لكن إلى حد معين . فالكتاب ، كما سنرى

فيما بعد ، يدافع عن فكرة استعادة العرب زعامة الأمة من يد الأتراك ، مما يتضمن القول بأن زوال الأمبراطورية العثمانية أمر محتوم ومرغوب فيه معاً . ومن المستبعد أن يكون محمد عبده على استعداد لقبول مثل هذا القول . غير ان الكتاب يحتوي أيضاً على شرح لطبيعة الأمة الإسلامية والسبيل إلى إصلاحها . وهذا ما يمكن اعتباره وصفاً صادقاً للأفكار المتداولة في حلقة محمد عبده في ذلك الوقت .

إن نقطة الانطلاق في الكتاب هي بالضبط نقطة انطلاق محمد عبده في كتاباته : انالأمة الإسلامية في انحطاط ويجب إصلاحها من الداخل ، وتبني المؤسسات الأوروبية بحد ذاته لن يحقق هذا الإصلاح : فالتنظيمات « لم تنجم عن الدين أو بواسطته ، كما كان ينبغي أن يحدث ، بل جاءت تحدياً له ... وجميع التغييرات التي يحاولون إجراءها على هذا النحو مكتوب لها الإخفاق بسبب عنصر اللاشرعية اللاحق جوهرياً »[٥٧] . أما الحركة الوهابية ، فكانت أقرب ما يكون إلى الإصلاح ، لأنها عالجت القضية من جذورها ، وذلك بانصبابها على إصلاح الأخلاق والعقيدة وبالعودة إلى الأمور الأساسية في الإسلام. والأساسي في الإسلام انما هو تلك المجموعة من العقائد المتفقة مع متطلبات العقل البشري . وما الشريعة إلا التطبيق العقلي لهذه المبادىء على أحوال العالم المتبدلة . فما نفتقر إليه اليوم إنما هو إعادة تفسير الشريعة لنتمكن من اقتباس ما كان صالحاً من الأخلاق الأوروبية ، كإلغاء الرق مثلاً ، ومنح المساواة أمام القانون للمسيحيين القاطنين البلدان الإسلامية . لكن كيف يمكن لهذه العملية أن تتم بدون الخروج على الشرع ؟ فالشريعة لا يمكن تغييرها ، ما لم يكن هناك سلطة تغيرها . لذلك كان من الضروري بعث الخلافة الصحيحة ، على أن يكون لها وظيفة روحية وتكون وحدها متمتعة بالسلطة الروحية . وعلى الخليفة أن يكون المجتهد الأكبر ، على حد تعبير تلميذ محمد عبده ، رشيد رضا . وعليه أن يكتسب احترام الأمة ، لا أن يحكمها ، إذ ان وحدة

الأمة هي وحدة معنوية لا يؤثر فيها انقسام الأمة إلى دول قومية . ويقترح محمد عبده ، في إحدى المناسبات ، أن يكون للأمة المصرية رئيس يحكم تحت إشراف الخلافة الدينية (٥٨) .

كان محمدعبده مصرياً متأصل الجذور في تقاليد بلاده. لذلك احتل العنصر القومي ، منذ البدء ، مركزاً مهماً في تفكيره ، حتى ان أول مقالة نشرت له في الأهرام تحدثت عن الماضي العظيم « لمملكة مصر »(٥٩). وكان يشعر دوماً بأن التاريخ والمصالح المشتركة بين الذين يعيشون في البلد الواحد تخلق رابطة عميقة فيما بينهم بالرغم من اختلاف الأديان . وقد أثر شعوره بأهمية الوحدة في نظرته إلى الإصلاح الإسلامي ، كما أثر أيضاً في نظرته إلى الأمة . فكان يعتقد ان الوحدة ضرورية في الحياة السياسية ؛ وان أقوى نوع من أنواع الوحدة إنما هو وحدة الذين ينتمون إلى البلد الواحد ، أي ذلك المكان الذي لا يعيشون فيه فحسب ، بل يجدون فيه أيضاً مجالا لممارسة حقوقهم وواجباتهم العامة وموضوعاً لمحبتهم وعزتهم (٦٠) ؛ وان انتساب غير المسلمين إلى الأمة لا يقل أصالة عن انتساب المسلمين أنفسهم إليها ؛ وانه يجب أن تقوم علاقات طيبة بين أبناء الأديان المختلفة (عندما هاجمت الصحافة الوطنية بطرس غالي ، وهو قبطي كان يومذاك نائب وزير العدل ، تدخل محمد عبده ليبين ان انتقاد الشخص على عمل أتاه يجب أن لا يتحول إلى هجوم على جماعة بكاملها) (٦١) ؛ وان من واجبات المسلمين أن يتقبلوا مساعدة غير المسلمين لهم في شؤون الخير العام . فحين سأله مسلم هندي هل كانت مثل تلك المساعدة جائزة ، أجابه بالإيجاب ، مثبتاً ذلك بالاستشهاد بالقرآن والحديث وسنّة السلف (٦٢) .

كان للأمة المصرية إذن ، في اعتقاد محمد عبده ، كيان مستقل . لكنها كانت، كالأمة في مجموعها ، في حالة انحطاط داخلي ، ولم يكن بإمكانها أن تأمل في حكم ذاتها قبل أن تصلح نفسها . وكان مثل محمد عبده الأعلى في الحكم قريباً من المثل الأعلى لدى فقهاء القرون

الوسطى : حاكم عادل يحكم وفقاً للشريعة وبمشورة أعيان الشعب. وقد ذهب إلى أبعد من خير الدين ، فاعتبر ان هذا الحكم هو الملكية المقيدة الدستورية . لكنه لم يكن يعتقد أن مصر كانت معدة له بعد . إذ كانت تفتقر ، قبل كل شيء ، إلى تدريب تدريجي في فنون الحكم قبل أن تستطيع أن تحكم ذاتها . لذلك كان عليها ، أولا ، إنشاء مجالس محلية، ثم مجلس إستشاري، ثم أخيراً جمعية تمثيلية [٦٣] .

هذه هي الأفكار التي استقر عليها محمد عبده ، فعبر عنها في مقالاته الباكرة وكررها في أعوامه الأخيرة . غير أنه مر ، فيما بين الفترتين ، بفترة كان فيها على شعور قومي عارم بلغ حد الاستعداد لتأييد التدابير العنيفة. فقد دفعه إلى الحياة السياسية في الأعوام الأخيرة من حكم اسماعيل تأثير الافغاني وتردي أحوال مصر . وإذ بلغت الأزمة ذروتها ، ازدادت آراؤه تصلباً . وكانت مقاومته لأوتقراطية الخديوي لا تقل عن مقاومته للتدخل الأجنبي . فقد كتب إلى بلنط في نيسان ١٨٨٢ : « إن كل مصري يكره الأتراك ويبغض ذكراهم اللعينة » [٦٤]. وقد رافقته مرارة ذلك الشعور طيلة المدة التي كان يعمل فيها مع الافغاني جنباً إلى جنب في باريس . وعندما زار انكلترا في ١٨٨٤ ، لاحظ بلنط ان «الشعور المسيطر عليه إذ ذاك إنما كان بغض انكلترا ، وقد اختلطت به كراهيته للجراكسة » [٦٥]. وقد أخذ بلنط منه، في أثناء تلك الزيارة ، حديثاً لمجلة بول مول، كرر فيه المطلب المصري بالاستقلال ، قائلا : « لا تحاولوا إسداء الخير لنا بعد . فخيركم قد ألحق بنا الكفاية من الضرر » [٦٦] .

وعندما عاد إلى مصر بعد سنوات المنفى ، عاد إلى الاعتدال الرصين الذي تميزت به حياته الأولى . ويقول البعض ان سبب ذلك هو تعهد قطعه على نفسه للخديوي توفيق عندما سمح له بالعودة . لكنه من الأسهل شرحه بتضاؤل تأثير الافغاني فيه وبذكرى ١٨٨٢ التي سمحت لمعتقداته الأساسية أن تثبت نفسها من جديد . فإن ما

كانت مصر تحتاج إليه ، بناء على هذه المعتقدات ، إنما هو عهد من التربية الوطنية الحقيقية ؛ وعلى ضوء هذه الحاجة يجب النظر إلى كل قضية سياسية أو اجتماعية . فإذا كان الحكم الدستوري يحول دون تلبية هذه الحاجة ، فهذا دليل على انه فاسد أو على الأقل انه سابق لأوانه . وإذا كان الحكم الأوتقراطي أو حتى الحكم الأجنبي يساعد على تحقيق ذلك فيجب تحمله . إذ ليس هناك من سبيل سياسي محض إلى النضوج السياسي والاستقلال الحقيقي . وقد انتقد في أعوامه الأخيرة أستاذه القديم الافغاني لتصرفه كما لو كان لمثل هذا السبيل وجود . فقد قال لأحد تلاميذه : « ان السيد لم يعمل عملا حقيقياً إلا في مصر » [٦٧]؛ إذ كان عليه ، عوضاً عن التدخل في دسائس القصر في اسطنبول ، أن يقنع السلطان بإصلاح نظام التربية . وقد كتب شيئاً من هذا إلى الأفغاني نفسه ، فغضب منه . ويبدو أن صلتهما قد انقطعت في أعقاب ذلك . ولما مات الأفغاني، لم يكتب محمد عبده كلمة واحدة في رثائه أو إحياء ذكراه .

ولا شك في أن محمد عبده قد حاول أن يتجنب الخطأ الذي وقع فيه الافغاني ، فخصص ، كما رأينا ، معظم وقته للتربية الوطنية وللاصلاح كما كان يفهمه . فعندما كان عضواً في المجلس التشريعي ، كان يصرف ساعات طويلة في مناقشاته وأعمال لجانه . لكنه لم يكن يعتبر نشاط ذلك المجلس عملا سياسياً ، بل بالأحرى جزءاً من مهمة التربية السياسية [٦٨] . ولم يكن يرغب في أن تزداد صلاحياته . فقد وصف ، في مقال شهير ، الكسب الذي يوفره « مستبد عادل يستطيع أن يعمل من أجلنا في مدة خمسة عشر عاماً ما لا نستطيع عمله من أجل أنفسنا في خمسة عشر قرناً » [٦٩] . لكن هذا لم يكن يعني ، ولا شك ، تأييداً منه للحكم المطلق بحد ذاته . فالمستبد يجب أن يكون عادلا . وكان عبده ، كالأفغاني ، ينتمي إلى أقلية المفكرين المسلمين الذين قالوا بحق الجماعة في خلع الحاكم إذا لم يكن عادلا وكان الخير العام يقتضي ذلك [٧٠] .

هذه المبادىء تفسر صلة محمد عبده بالقوى السياسية في زمنه . فقد رضي بالتعاون مع البريطانيين، مع انهم كانوا أجانب لا مسلمين ، شرط أن يساعدوا في العمل من أجل التربية الوطنية ، وشرط أن يكون بقاؤهم موقتاً . وكان على صلة طيبة بكرومر ، مع أنه لم يكن يحب سائر الرسميين البريطانيين[٧١]. فقد كتب كرومر عنه وعن رفاقه قائلا بأنهم « الحلفاء الطبيعيون للمصلح الأوروبي » ، لذلك أيده عندما أراد الخديوي عزله من منصب الفتوى [٧٢]. لكن هذا لا يعني أن محمد عبده كان راضياً كل الرضى عن السياسة البريطانية . فلو كان كرومر نفسه ذلك المستبد العادل ، فلا بد له ، في نظر محمد عبده ، من أن يحكم بمشورة زعماء الشعب ، وهو ما لم يكن مستعداً للقيام به . وأراد محمد عبده من كرومر أن يستخدم نفوذه لدى الخديوي ليحمله على تعيين عدد أكبر من المصريين أعضاء في وزارته عوضاً عن زمرة السماسرة الجراكسة الأتراك. ومع ان كرومر أظهر ، لفترة ، اهتماماً بهذه الفكرة ، فإنه لم يفعل شيئاً لتحقيقها ، إذ لم يعتقد ان الوزراء المقترحين كانوا أفضل من الوزراء الحاليين .

ومن ذلك ان محمد عبده كان مستعداً للتعاون مع الخديوي لو انه رغب في أن يكون مستبداً عادلا . وعندما خلف عباس حلمي أباه توفيق في ١٨٩٢ ، كان عبده على صلة طيبة به في البدء ، وكان بوسعه التأثير عليه في بعض الشؤون . لكن الخديوي انقلب عليه عندما رآه يسعى للحؤول دون استعمال أملاك الوقف لتنفيذ مآرب القصر ، كما كان يخشى نفوذه في الأزهر . وأدرك عبده ان الخديوي لن يتنازل أبداً عن امتيازاته ولن يقبل بإشراك وزارة مسؤولة في سلطته . فأثار ذلك في نفسه الكراهية التي كانت تكنها قلوب الفلاحين المصريين لأسرة محمد علي . وفي مقال كتبه بمناسبة الذكرى المئوية لاعتلاء محمد علي عرش مصر ، نوه بالناحية السوداء من منجزات الرجل الذي كثيراً ما كان يلقب بصانع مصر الحديثة ، فقال : « انه لم يستطع أن يحيي ، ولكن استطاع أن يميت » . فمن

أجل سيطرته الخاصة « سحق رؤساء البيوت الرفيعة والكرام ، وأخذ يرفع الأسافل ويعليهم في البلاد والقرى ... ولم يبق في البلاد إلا آلات له يستعملها » ، كما منح الحماية والامتيازات لأجانب مشكوك في أخلاقهم . لقد كان حكمه قوياً ، ولا شك ، لكنه لم يكن قائماً على احترام القانون . وقد أنشأ جيشاً ، لكن بأساليب لم تخلق لدى الشعب المصري الفضائل العسكرية . وهو لم يشجع على الزراعة إلا ليأخذ الغلات لنفسه ، جاعلا من « البلاد المصرية جميعها إقطاعاً واحداً على أثر إقطاعات كثيرة لغيره » .. وكان مسلماً بالأسم فقط ، ولم يقم بأي عمل من أجل الدين ، لا بل جرد الجوامع والمدارس من أوقافها [٧٣].

ومن جهة أخرى ، فقد بدا له أن القوميين العقائديين على خطإ في اعتقادهم ان للاستقلال طريقاً مختصرة . وبقي دوماً من منتقدي «عرابي وزعماء عام ١٨٨٢ العسكريين . فقد قال في سيرة حياته إن عرابي لم يكن يخطر بباله ولا يهتف به في منامه أن يطلب إصلاح حكومة أو تغيير رئيسها ... إنما الذي أحاط بفكره وملك جميع مقاصده هو الخوف على مركزه مع شدة البغضاء لمن كان معه من أمراء الجراكسة الذين كانوا يقفون حجر عثرة في طريق تقدم الضباط المصريين» . نعم ، لقد تكونت لديه فكرة دعوة البرلمان للحد من سلطة الحاكم المطلقة ، مع طبع حركة العصيان التي قادها بطابع الشرعية ، إلا أن هذه الفكرة لم تكن سوى فكرة غامضة استقاها من الصحف ومن ترجمات كتب أوروبية أو ، بتعبير محمد عبده ، من «خيال لعب بعقله» [٧٤]. ثم يصف كيف كان يجادل عرابي ورفاقه منبهاً إياهم إلى أن الشعب لم يكن مستعداً بعد للحكم الذاتي ، وانه حتى لو كان مستعداً لذلك ، فمن الخطأ المطالبة بالحكم الذاتي بالضغط العسكري . إذ مهما تحقق بهذه الطريقة من كسب فلن يدوم ، كما انه قد يؤدي إلى الاحتلال الأجنبي . وفي ذلك يقول : « إنني أرى الاحتلال الأجنبي قادماً واللعنة حالة على من كان

السبب » [٧٥]. وبعد عشرين عاماً ، أبدى الاعتراضات نفسها ، عندما انتعشت الروح القومية من جديد بزعامة مصطفى كامل . فناد بأن أساليب كامل ليست شرعية ، وهي لن تؤدي إلى أي نتيجة قط ، وإذا أدت فإلى نتائج زائلة . وهكذا شعر الرجلان أن ما من شيء يجمع بينهما ، إذ لم يستطع محمد عبده أن ينظر إلى مصطفى كامل بعين الجد ، كما ان مصطفى كامل قد أخذ على المفتّي اهتمامه الزائد باكتساب النفوذ الرسمي [٧٦].

الفصل السابع

الإسلام والمدنية الحديثة

انطوى تفكير محمد عبده على توتر دائم بين أمرين ، لا يمكن فهم أحدهما فهماً تاماً بالاستناد إلى الآخر ، لكن لكل منهما مطلب خاص به لا مفر منه : الإسلام الذي يذهب إلى أنه يعبر عن مشيئة الله في باب قواعد سلوك الإنسان في المجتمع ، وحركة المدنية الحديثة التي لا مردّ لها ، المنطلقة من اوروبا ، والآخذة الآن في الانتشار عالمياً ، والتي تفرض على الإنسان بطبيعة مؤسساتها تصرفاً معيناً . وكان هدف محمد عبده أن يبرهن ، بشرحه ما هو الإسلام الحقيقي ، ان المطلبين غير متناقضين. وقد اراد ان يثبت ذلك لا مبدئياً فحسب ، بل عملياً أيضاً ، بتحليل دقيق لتعاليم الاسلام في الخلقية الاجتماعية. إلا انه لم يعتقد يوماً ان بين الاثنين توافقاً مطلقاً ، أي ان الاسلام يرضى عن كل ما يرضى عنه العالم الحديث ، بل كان يعلم بوضوح لأي منهما الأولوية عند نشوء خلاف حقيقي بينهما . ذلك انه رأى أن في الاسلام عناصر ثابتة غير قابلة للتحول ، هي تلك الأوامر الخلقية والعقائدية التي لا مجال للمساومة عليها . فالاسلام لم يكن ، عنده ، مجرد ختم تمهر به افعال العالم ، مهما كانت ، بطابع الشرعية ، بل انما هو دوماً عنصر رقابة وردع . بيد أن التوتر بين الاسلام والمدنية الحديثة كان بحد ذاته توتراً دقيقاً ، وكان من الصعب ، كما رأينا ، تعيين الحدود بين طرفيه ، فنشأت نزعة دائمة لتخفيف حدته بمحاولة شبه واعية للتوفيق بين وصايا الاسلام ومفاهيم الفكر الحديث .

لم يكن تأثير محمد عبده شاملا ، وإن كان أشد من تأثير أي مفكر مسلم في زمنه . غير ان هناك ، على أيامه وبعدها ، من كان يقول بأن التنازلات التي قام بها للفكر الحديث خطرة وغير ضرورية ، وبأن إعادة النظر في العقيدة والشريعة ، كما كان محمد عبده يرتأي، لم تكن امراً لا بد منه . لا بل كان هناك ، حتى بين الذين تأثروا به وكان من حقهم الادعاء بأنهم من تلاميذه ، من كانت عقليتهم على خلاف عقليته . كانت مؤلفاته تضبطها معرفته العميقة بالعلوم الاسلامية التقليدية ، وما هو أهم من ذلك ، شعوره الجادّ بالمسؤولية تجاه الاسلام . إلا أنه كان من شأن الخطة التي اتبعها أن توقع في التجربة أولئك المفكرين من ذوي النزعة الجدلية الذين حرصوا على الدفاع عن سمعة الاسلام أكثر مما حرصوا على اكتشاف حقيقته وتوضيحها ، أعني بها تجربة الادعاء بان الاسلام هو كل ما يوافق عليه العالم الحديث ، وبانه ينطوي ضمناً على كل ما يظن العالم الحديث انه من اكتشافه. ومثال على هذا النوع من الكتابات الجدلية كتاب محمد فريد وجدي : « المدنية والاسلام » . فمن عنوان الكتاب يظهر معناه : فالمؤلف وسائر الكتاب المنتمين إلى مدرسة محمد عبده اهتموا بأمرين خطيرين ومستقلين : الاسلام بحقائقه وشرائعه الموحى بها من الله ، والمدنية بقوانينها المكتشفة بفضل علم الاجتماع . لكن ما العمل عندما يظهر تناقض بين الاثنين ؟ وقد أجاب محمد عبده على هذا التناقض بقوله إن المدنية الحقيقية مطابقة للاسلام . أما في كتاب وجدي ، فإننا نرى تغييراً دقيقاً في اللهجة واختلافاً في نواحي التشديد يؤديان ضمناً إلى القول بخلاف ذلك. أي ان الاسلام الحقيقي مطابق للمدنية . فوجدي يقر اوروبا على ادعائها بأنها اكتشفت قوانين التقدم والسعادة الاجتماعيين ، لكنه يذهب إلى القول بأن هذه القوانين هي أيضاً قوانين الاسلام . لكن ما هو الاسلام ؟ الاسلام ، في نظره ، هو ، قبل كل شيء ، وجود علاقة مباشرة بين الإنسان وخالقه ، بمعزل عن توسط

الكهنة واستبدادهم ! ولكن ليس هذا كل الاسلام : فهو أيضاً المساواة بين البشر ، ومبدأ الشورى في الحكم ، وحقوق العقل والعلم ، ووجود نواميس طبيعية ثابتة للحياة الانسانية ، والتطلع الفكري إلى معرفة نظام الطبيعة ، وحرية المناقشة والرأي ، ووحدة الجنس البشري العملية على أساس التساهل المتبادل ، وحقوق الإنسان في ميوله ومشاعره ، والاعتراف بخير الإنسان ومصلحته كغاية نهائية للدين وكمبدإ للتقدم .

في مثل هذه المؤلفات «يذوب» الاسلام في الفكر الحديث ، إذا جاز التعبير . لكن هناك اتباع آخرون لمحمد عبده احتفظوا بعقليته وطبقوا خطته بمثل ما كان يشعر به من مسؤولية. لقد أدخل محمد عبده تعديلاته على تعاليم الاسلام حول الخلقية الاجتماعية، متوسعاً بتحفظ في بعض المبادىء التي كان معترفاً بها في التفكير الاسلامي من قبل . ويظهر مقدار مهارة سواه في تطبيق هذه الطريقة في كتاب مفعم بروحه، وإن كان قد صدر بعد أربعين عاماً من وفاته ، هو تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ، وضعه مصطفى عبد الرازق . كان هذا ابن زميل سياسي لمحمد عبده ، تلقى دروسه أولا في الأزهر ، ثم في السوربون على دركهايم ، وبعد سنوات صار استاذاً للفلسفة في الجامعة المصرية ، وعيّن لفترة قصيرة وزيراً ، ثم شيخاً للأزهر في ١٩٤٥ ، حيث قام بإحدى تلك المحاولات اليائسة لاصلاحه ، إلى أن توفي في ١٩٤٧. وقد وضع عبد الرازق كتابه المشار اليه ، على غرار كتب محمد عبده، ضمن إطار عقلانية القرن التاسع عشر ، وطيف رينان أمامه . يبدأه بدحض ما زعمه رينان من أن الفلسفة الاسلامية لم تكن اسلامية ولا عربية بأي معنى جوهري ، ثم يؤكد المركز الرفيع الذي يحتله العقل في الاسلام ، ويحاول إثبات ذلك بتحليل علمي لمكانة الرأي في الفقه الاسلامي ، مع التوسع في معناه بقدر ما يستطاع دون تحوير أو تشويه لتاريخ الاسلام ، مستشهداً في ذلك بالمفكرين المسلمين منذ

عهد النبي ، وبالنبي نفسه الذي استعان بالرأي وسمح لصحابته بأن يتذرعوا به [1] . وهو يعالج المصادر التاريخية بدراية ، ويعتمد مفهوم التطور التاريخي ، مما يدل على تأثير الدراسة الاوروبية فيه . لكن هذا التأثير بقي منضبطاً باحساسه بما هو الاسلام بالفعل وبما كان عليه من قبل .

على أنه ظهر ، لدى الذين حاولوا الحفاظ على التوتر الذي أبرزه محمد عبده ، تحوّل تدريجي في العلاقة بين عنصريه . فعبده لم يضع بالحقيقة نظرة نهائية في الاسلام تصلح لأن تكون طريقة للنظر إليه وإلى العالم ، ولو فعل لخلق نوعاً جديداً من التقليد . فكان من الطبيعي أن يهتم بعض أتباعه بناحية من تفكيره ، وبعضهم بناحية أخرى . فنتج عن تشديد كل منهم تشديداً زائداً على ناحيته اختلال في التوازن الذي أقامه محمد عبده . وهكذا اتجه فريق من أتباعه ، في السنوات التي تلت وفاته وبتأثير من إلحاحه على جوهر الإسلام الثابت ومتطلباته المطلقة ، اتجاهاً شبيهاً باتجاه «السلفية » الحنبلية ، بينما قام فريق آخر بتحويل الحاحه على شرعية التغيير الاجتماعي إلى فصل الدين عن المجتمع والاعتراف لكل منهما بقواعد خاصة به .

وفي ١٨٩٩ ،نشر قاسم أمين (١٨٦٥ — ١٩٠٨) ، أحد اتباعه المصريين ، كتاباً صغيراً في تحرير المرأة . كان قاسم أمين من أصل كردي ذا تربية فرنسية . وقد عمل قاضياً وكاتب مناسبات في القضايا الاجتماعية ، فاشتهر بعض الشيء . لكن هذا الكتاب زاده شهرة . وقد انطلق فيه من المسألة المألوفة : انحطاط الاسلام ، لكن بحسب مفهوم الداروينية للانحطاط . فزعم أن الأمة الإسلامية في تدهور ، وانها أضعف من أن تجابه الضغوط التي تشد عليها من مختلف الجهات ، وانها إذا بقيت على ضعفها فلن تتمكن من البقاء في عالم تسوده قوانين « الانتقاء الطبيعي » [2] . لكن ما هي أسباب الفساد ؟ وعلى هذا السؤال لا يقبل قاسم أمين بأي من الأجوبة

المألوفة . فهو يرى أن الفساد لم ينجم عن البيئة الطبيعية ، إذ قامت في بعض العهود مدنيات مزدهرة في هذه البلدان نفسها ، كما انه لم ينجم عن الاسلام ، إذ ان تدهور الاسلام هو نفسه نتيجة لا سبب لتدهور القوة الاجتماعية. إن السبب الحقيقي للفساد إنما هو ، في نظره، زوال الفضائل الإجتماعية ، أي زوال « القوة المعنوية » . وما سبب ذلك إلا الجهل ، جهل العلوم الحقيقية التي منها وحدها يمكن استنباط قوانين السعادة البشرية . ويبدأ هذا الجهل في العائلة . فالعلاقة بين الرجل والمرأة ، وبين الأم والولد ، إنما هي أساس المجتمع ، والفضائل القائمة في العائلة هي ذاتها الفضائل التي تستمر في المجتمع . وما دور المرأة في المجتمع إلا « إصلاح أخلاق الأمة » [٣] . وفي البلدان الإسلامية لم يُربّ الرجال ولا النساء التربية اللازمة لإنشاء حياة عائلية حقيقية [٤] . ، والمرأة لا تتمتع بالحرية والمكانة اللازمين للقيام بدورها .

لكن أليس هذا ، بدوره ، مرده إلى الاسلام ؟ كلا ، يجيب قاسم أمين. فالشريعة الاسلامية هي أول قانون ساوى المرأة بالرجل، إلا في حالة تعدد الزوجات ، وهي حالة نشأت عن أسباب قاهرة . لذلك فإن الفساد في الاسلام إنما جاء من الخارج ، مع أولئك الذين اعتنقوه وجلبوا إليه « عاداتهم وأوهامهم » ، فهدموا النظام الاسلامي الاصلي للحكم الذي حدد واجبات الحكام والمحكومين ، واستعاضوا عنه بحكم القوة العاتية ، فتفشى في المجتمع بكامله احتقار القوي للضعيف وامتهان الرجل للمرأة [٥] .

إن جوهر القضية الاجتماعية هو إذن مركز المرأة . وهذا المركز لا يتحسن إلا بالتربية . ولم يقترح قاسم أمين أن تثقف المرأة تثقيفاً عالياً كالرجل ، إذ آثر الاعتدال والحذر في هذا الأمر. وإنما نادى بأن لا يقل تحصيلها عن التعليم الابتدائي ، لتتمكن من إدارة منزلها كما ينبغي ، وتلعب دورها في المجتمع . وهذا التعليم ينبغي أن يشتمل على القراءة والكتابة وعلى بعض مبادىء العلوم الطبيعية والخلقية

والتاريخ والجغرافيا وعلم الصحة والفزيولوجيا ، فضلا عن التربية الدينية والتدريب الرياضي وتثقيف الذوق الفني أيضاً [٦].

لكن على التربية أن لا تقتصر على العناية بتدبير المنزل ، بل عليها أيضاً أن تتوخى غاية أخرى ، وأهم ، هي إعداد المرأة لكسب الرزق ، إذ في هذا تكمن الضمانة الأكيدة الوحيدة لحقوق المرأة : فما لم تكن المرأة قادرة على إعالة نفسها ، تبقى تحت رحمة استبداد الرجل ، بصرف النظر عن أي حقوق تمنحها إياها الشريعة ، وتضطر للجوء إلى وسائل ملتوية لضمان سلطتها . فالتربية تقضي على الاستبداد وتقضي بذلك على الحجاب وخدر المرأة . وهنا ايضاً يعالج قاسم أمين موضوعه بحذر . فهو لا يريد إلغاء الخدر بحد ذاته ، إذ إنه ضروري ، في شكل معين ، لصيانة الفضيلة ، بل ينبغي بالأحرى إعادته إلى ما نصت عليه الشريعة [٧] . فعلينا ، إذن ، قبل كل شيء ، أن نتساءل عما يقوله القرآن والشريعة في هذا الصدد . وإذا ما فعلنا، فإننا لا نجد تحريماً عاماً ومطلقاً لسفور النساء، بل نرى ان هذا الأمر قد ترك للمناسبة والعادة . ومن الواضح أنه لا يمكن للمرأة أن تمارس حقوقها وتقوم بدورها في المجتمع من وراء الحجاب . فكيف يمكنها مثلا أن تعقد العقود وأن تلاحق القضايا الحقوقية ؟ إن الحجاب لا يصون الفضيلة ، وإنما قد يثير الشهوة الجنسية [٨] . كذلك لم يتعرض القرآن للخدر إلا بشأن نساء محمد . وبما ان لا نص صريح في الموضوع ، توجب ، كما رأى محمد عبده، تقرير هذا الأمر وفقاً للخير العام . ولا شك ان للخدر مضاره الاجتماعية وشروره . فهو يمنع المرأة من أن تصبح كائناً كاملا ، إذ ان المرأة لا تكون كاملة ما لم تتصرف بنفسها، وتتمتع بالحرية التي منحتها إياها الشريعة والطبيعة ، وما لم تنم طاقاتها إلى أقصى درجة [٩]. والخدر، من ناحية أخرى ، يقوم على عدم ثقة الرجل بالمرأة . فالرجل لا يحترم المرأة ،حين يقفل عليها الأبواب ، لظنه أنها ناقصة إنسانياً. لقد جردها من مزاياها الانسانية وحصر وظيفتها في امر واحد هو تمتعه بجسدها [١٠] . وهذا

الاحتقار للمرأة أساس تعدد الزوجات أيضاً . فما من امرأة ترضى بأن تتقاسم الرجل مع امرأة أخرى . وإذا تزوج رجل امرأة ثانية ، فلا يكون ذلك إلا لتجاهله رغبات الزوجة الأولى ومشاعرها [١١] . نعم ، يجوز تعدد الزوجات في بعض الحالات ، كأن تصاب الزوجة بالجنون أو تكون عاقراً . لكن على الرجل أن يكون شهماً أو صبوراً، فلا يمارس حقه في مثل هذه الحالات . ولا يمكن إنكار أن القرآن أجاز تعدد الزوجات بصراحة . غير أنه ، إذ أجازه ، حذر من أخطاره . فالسورة القرآنية تقول : « فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع ، فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة » [١٢]. وهنا يحذو قاسم أمين حذو الطهطاوي ومحمد عبده في التشديد على هذا الشرط ، والتنويه بأن الرجال لن يعدلوا أبداً . أما الطلاق فهو جائز عند الضرورة ، إلا انه غير محبذ بحد ذاته . ومن الأفضل تجنبه بقدر الامكان واللجوء إليه فقط إذا كان لا مفر منه . وكان أمين يفكر خصوصاً « بالزواج الوهمي » الممارس باسم الشريعة الاسلامية لأسباب مالية وغيرها . ويختم أمين رأيه في هذا الموضوع بالقول : وإذا كان لا بد من الطلاق فيجب أن يكون للمرأة حق الرجل فيه [١٣] .

يتبع قاسم أمين في جميع المواضيع التي يعالجها طريقة محمد عبده ، فيحدد العرف الاسلامي بحذر ، عوضاً عن التخلي عنه . لقد لقبه الجيل اللاحق بنصير المرأة . لكنه يكاد ان لا يستحق هذا اللقب . فهو لا يقترح مثلا أن تمنح المرأة حقوقاً سياسية . إلا انه ، مع إقراره بأن ما من سبب مبدئي يحول دون ذلك ، فهو يعتبر أن المرأة المصرية بحاجة إلى وقت طويل من التثقيف الفكري قبل أن تصبح جديرة بالاشتراك في الحياة العامة [١٤] . وهو ، كمحمد عبده ، يخاطب الذين لا يزالون يؤمنون بالاسلام ، فيستند في كل موقف يتخذه إلى القرآن والشريعة بعد تفسيرهما التفسير الصحيح أو ما يعتبره التفسير الصحيح . ومعنى ذلك انه حيث يوجد نص صريح

في القرآن أو الحديث فلا مجال للأخذ والرد ، بل علينا ان نتقيد به مهما كانت النتائج . أما إذا لم يكن هناك نص صريح ، أو كان هناك نص قابل للتفسيرات العديدة ، فعلينا أن نختار واحداً منها على ضوء المصلحة العامة . فالقواعد والتفسيرات التقليدية ليست مقدسة في مثل هذه الحالات ، بل هي عادات بشرية صرف ، دخلت على الدين ، ويمكنها أن تتغير من وقت إلى وقت ، لا بل من بلد اسلامي إلى آخر [١٥]. كذلك يجوز ، شرعياً ، تحرّي تفسير جديد يسد الحاجة شرط أن لا يخرج على مبدا الشريعة العام [١٦] .

أثار كتاب قاسم أمين عاصفة بالرغم من تحفظه . فظهرت ، بعد صدوره ببضعة أشهر ، سلسلة من الكتب والنشرات ، بعضها يهاجم نظريته وبعضها يؤيدها . وفي ١٩٠٠،رد قاسم أمين على نقاده بكتاب ثان موضوعه المرأة الجديدة ، جاء من بعض الوجوه تكراراً لآرائه في الكتاب الأول ، إلا أن لهجته فيه تغيرت كثيراً . فهو هنا أكثر جدلا ، كما ان أساس البحث فيه قد تحول تحولا تاماً . فكأنما انهارت تحت صدمة الغضب واجهة البنيان الاسلامي ، فظهر من ورائها بنيان فكري مختلف تمام الاختلاف عنها . لم يعد قاسم امين هنا يستند الى نصوص القرآن والشريعة مع تفسيرها بما يعتبره التفسير الصحيح ، بل انه اصبح يستند الى العلوم والفكر الاجتماعي في الغرب الحديث. وما الاتيان على ذكر هربرت سبنسر أكثر من مرة في كتابه إلا تعبيراً حياً عن هذا التحول [١٧] .

وهكذا أصبحت الآن مقاييس الحكم على الأشياء مبادىء القرن التاسع عشر الكبرى : الحرية والتقدم والمدنية . فالحرية تعني استقلال الإنسان في التفكير وفي الإرادة وفي الفعل ، شرط بقائه ضمن حدود القوانين واحترامه للمبادىء الخلقية ، وعدم خضوعه ، خارج هذه الحدود ، لإرادة سواه [١٨] . انها أساس التقدم البشري ؛ لكن حرية المرأة ، هي بدورها ، أساس جميع الحريات الأخرى ومعيار لها . فعندما تكون المرأة حرة ، يكون المواطن حراً .

وما الحجج المستعملة ضد حرية المرأة سوى الحجج المستعملة ضد الحرية من أي نوع كانت ، كحرية الصحافة مثلا . إن حقوق المرأة قد تطورت مع تطور المجتمع البشري ، فمرت بأربعة أدوار : حالة الطبيعة ، حين كانت المرأة حرة ؛ وعهد تشكيل العائلة ، حين وقعت في الاستعباد الحقيقي ؛ وعهد نشوء المدنية ، حين اعترف لها الرجل بشيء من الحق ، غير ان استبداده منعها من ممارسته ؛ وأخيراً، عهد المدنية الحقيقية الذي تبلغ المرأة فيه حقوقها الكاملة وتتمتع عملياً بمركز الرجل(١٩). ويرى قاسم امين ان البلدان الشرقية لا تزال في الدور الثالث ، بينما بلغت البلدان الأوروبية الدور الرابع . وفي ذلك يقول : «فانظر إلى البلاد الشرقية، تجد أن المرأة في رق الرجل ، والرجل في رق الحاكم . فهو ظالم في بيته ، مظلوم إذا خرج منه . ثم انظر إلى البلاد الأوروبية ، تجد أن حكوماتها مؤسسة على الحرية واحترام الحقوق الشخصية ، فارتفع شأن النساء فيها إلى درجة عالية من الاعتبار وحرية الفكر والعمل » . (٢٠) .

قد يبدو هذا القول مجرد انتقاد لانحطاط الاسلام، بالأسلوب الذي جعله الافغاني شعبياً . لكنه، بالحقيقة، أكثر من ذلك.إنه ، في نظر قاسم امين ، إنتقاد لا لمساوىء المدنية الاسلامية، بل للفكرة القائلة بأن هذه المدنية«مثال الكمال الإنساني ».فالمدنية الكاملة تقوم على العلم. وبما ان المدنية الاسلامية بلغت أوج نموها قبل نشوء العلوم الحقيقية ، فلا يمكنها أن تكون هذا المثال . وهي كسائر مدنيات الماضي لها عيوبها . فهي تفتقر إلى الأصالة الخلقية . وليس من دلالة على ان مسلمي العهد الذهبي كانوا أفضل أو أسوأ من غيرهم من الناس (٢١). كذلك،فإنها تشكو من النضج السياسي . فحكامها يمارسون سلطة غير مقيدة ، وعلى غرارهم يفعل موظفوها ، إذ ليس هناك من دستور يكره الحاكم على احترام الشريعة . و« سيادة الشعب » التي ترمز إليها البيعة لم تكن سوى مظهر شكلي ، إذ كان الخليفة صاحب السلطة الفعلية . وفي هذا يقول قاسم أمين : « ربما يقال ان هذا الخليفة

كان يحكم بعد أن يبايعه أفراد الأمة، وان هذا يدل على ان سلطة الخليفة من الشعب الذي هو صاحب الأمر . ونحن لا ننكر هذا ، ولكن هذه السلطة التي لا يتمتع بها الشعب إلا بضع دقائق هي سلطة لفظية . أما في الحقيقة ، فالخليفة هو وحده صاحب الأمر . فهو الذي يعلن الحرب ويعقد الصلح ويقرر الضرائب ويضع الأحكام ويدير مصالح الأمة ، مستبداً برأيه ، غير مؤمن بأن الواجب عليه أن يشرك أحداً في أمره » (٢٢) .

وبكلمة وجيزة ، علينا أن لا نتحرى الكمال في الماضي ، حتى في الماضي الاسلامي ؛ وإذا كان له أن يوجد ، فسيوجد فقط في المستقبل البعيد . أما الطريق المؤدية إليه فهي العلم . واوروبا ، في الوقت الحاضر، هي في ذروة التقدم في ميدان العلوم ، كما انها في طريق الكمال الاجتماعي . وهي قد سبقتنا في كل شيء . وما القول بتفوق أوروبا المادي علينا وبتفوقنا الروحي عليها الا من نوع تعزية النفس ، كما انه غير صحيح . فالأوروبيون متقدمون خلقياً علينا . نعم إن الطبقتين العليا والدنيا من المجتمع الأوروبي تفتقران إلى الفضائل الجنسية . لكن الطبقة الوسطى تتحلى بأخلاق عالية من جميع النواحي ، كما ان جميع الطبقات حائزة على الفضائل الاجتماعية . فلدى الجميع استعداد لتضحية النفس ، وهو أساس التضامن الحقيقي . وهذا يشرح قوله : «لم يهب رجل الماني حياته ويترك زوجته وأولاده مساعدة لأمة البوير ؛ ولماذا يحتقر عالم من العلماء طيب العيش ولذائذ الحياة ويرجح الاشتغال بحل مسألة أو كشف غامضة أو فهم علة ؛ وكيف ان سياسياً واسع الثروة عالي المقام يفني زمنه في تدبير الوسائل لاعلاء شأن أمته، وربما حرم نفسه راحة النوم في ذلك السبيل ؛ وما هو المحرك لدى الرحالة الذي يقضي الشهور والسنين بعيداً عن أهله وبلده ليكتشف منابع النيل مثلا ؛ وما هو الإحساس الذي يرضي القسيس بالمعيشة بين المتوحش مع ما يتكبده من أنواع العذاب وما يحيط به من أخطار ؛ وما هذا الوجدان الذي

يسوق الغني إلى أن يبذل آلافاً من الجنيهات لجمعية من الجمعيات الخيرية أو لعمل يعود نفعه على أمته أو على الإنسانية »[٢٣] .

إن أساس كل هذا إنما هو العلم . نعم ، إن الأخلاق الصالحة ممكنة بدون المعرفة ، لكنها لا تكون ثابتة بدونها . فحرية المرأة في أوروبا مثلا ليست قائمة على العادة والشعور بل على مبادىء عقلية وعلمية . ومن العبث تبني علوم اوروبا بدون الاقتراب من منهل مبادئها الخلقية . فالاثنان متصلان اتصالا لا ينفصم . ولذلك علينا أن نعد أنفسنا للتغير في كل ناحية من نواحي حياتنا[٢٤] .

وهكذا نرى ان الكتاب الثاني جاء يوضح ما أبقاه الكتاب الأول غامضاً ، مما يفسر العداء الشديد الذي استقبل به الكتابان معاً : وهو ان الدين لا يستطيع ، بحد ذاته ، خلق دولة ومجتمع ومدنية . إذ ان نمو المدنية يتوقف على عوامل عدة ، ليس الدين سوى واحد منها . وإذا كان للمدنية أن تتقدم ، فيجب أن يكون لها قوانين تأخذ بعين الاعتبار جميع تلك العوامل . وبذلك قطع قاسم أمين الصلة التي أقامها محمد عبده بين الاسلام والمدنية . ومع احترامه للاسلام احتراماً كلياً ، فقد أعطى المدنية الحق في أن تبني قواعدها الخاصة بها وتعمل على ضوئها . وهذا يعني ان المدنية إنما تحاكم على أساس هذه القواعد . وإذا كان الإسلام هو الدين الحقيقي ، فهذا لا يعني ضرورة ان المدنية الاسلامية هي المدنية الفضلى .

لم ينفرد قاسم أمين في دفع فكر محمد عبده في هذا الاتجاه ، بل كان هناك فئة ممن احتفظوا بالولاء الفكري لمعلمهم ، غير أنهم أخذوا يعدون العدة لمجتمع علماني يبقى الاسلام فيه محترماً ، لكنه لا يكون الموجه للقانون والسياسة . وقد عرفوا ، في السنوات الأولى من القرن العشرين ، بـ « حزب الإمام » ، القائم على مبادىء سياسية مستمدة من تعاليم الإمام محمد عبده . ففي ١٩٠٧ ، ولأسباب سنشرحها فيما بعد ، أخذت فئات من كبار المصريين تنتظم رسمياً في أحزاب . ومع أن محمد عبده لم يكن حياً في ذلك الحين ، فقد أنشأ أتباعه حزباً

قائماً على مبادئه ، وأطلقوا عليه إسم « حزب الأمة » ، وباشروا ، في الوقت نفسه تقريباً ، بإصدار صحيفة « الجريدة » التي استمرت على الصدور حتى اندلاع الحرب العالمية الأولى ، حين اصبح التعبير الحر عن الرأي أمراً صعباً . وكان ما يكتب فيها موجهاً إلى المثقفين . ولم يكن لها تأثير كبير في عامة الشعب ، غير انها تركت أثراً عميقاً في نفوس الذين كانت موجهة إليهم .

إن القضية التي جابهت هذا الحزب كانت أيضاً قضية العلاقة بين الإسلام والمجتمع ؛ لكن التعبير عنها جاء مختلفاً . فالذين أسسوا الحزب وكتبوا في « الجريدة » كانوا مصريين ، يحسون بالولاء لمجتمع لم يكن من الممكن لهم أن يعتبروه جزءاً من الأمة الاسلامية وحسب . فقد أصبحت فكرة القومية المصرية على أيامهم مألوفة ومقبولة لدى الجميع . لكنها كانت فكرة بعيدة جداً عن مفاهيم الفكر السياسي الاسلامي ، وذلك لا لأن مسيحيين ويهوداً كانوا يقطنون مصر بالاضافة إلى المسلمين ، بل لأن أساس الجماعة المصرية ذاته قد تغير في نظرهم . فما يجمع بين المصريين ليست الشريعة المنزلة ، وإنما الصلة الطبيعية الناجمة عن العيش في الوطن الواحد . لقد كان المصريون مصريين قبل ظهور الإسلام وشريعته ؛ وليس العهد الاسلامي إلا جزءاً من تاريخ متصل منذ عهد الفراعنة. لذلك كان المسلم المصري على ولائين مستقلين ، لا يمكن للواحد أن يذوب في الثاني : الولاء لمصر والولاء للاسلام . ومن هنا السؤال : ما هي وما يجب أن تكون عليه العلاقة بينهما ؟ وقد تضمنت مقالات رئيس تحرير «الجريدة» ، أحمد لطفي السيد (١٨٧٢ – ١٩٦٣) ، طائفة كبرى من الآراء حول هذا الموضوع [٢٥].

ولد لطفي السيد في قرية من قرى مصر السفلى من عائلة من الفلاحين تتمتع بزعامة محلية تقليدية كعائلة محمد عبده. لكن عائلة لطفي السيد كانت أحسن حالا ، إذ شغل أبوه وجده مركز العمدة في القرية ، وحاز أبوه على لقب باشا ؛ وعلى غرار محمد عبده أيضاً ، كانت

تربيته الأولى تربية قرآنية . لكنه عندما بلغ الثالثة عشرة من عمره . أرسل إلى مدرسة ثانوية في القاهرة . وفي ١٨٨٩ دخل كلية الحقوق . وكانت معاهد الحقوق في البلدان العربية بمثابة مراكز للفكر والعمل السياسيين . فكان بين رفاق لطفي السيد نفر ممن سيبرزون فيما بعد في الحياة المصرية ، أمثال مصطفى كامل ، زعيم الحزب الوطني . وثروت باشا وصدقي باشا اللذين شغلا مركز رئاسة الوزارة . وفي هذه الحقبة ، التقى لطفي السيد بمحمد عبده وأصبح صديقه وتلميذه . كذلك تعرف إلى الافغاني في أثناء زيارة قام بها إلى اسطنبول ، فأعجب به كثيراً ، مع أنه لم يكن من الممكن أن يقوم تجاوب عميق بين ذهنيته العقلية الطليقة وبين حماس الافغاني الملتزم والملتهب معاً . وبعد إنجاز دراسته ، صرف عدداً من السنين في خدمة الحكومة . ومع أنه لم يستمتع كثيراً بهذه الخدمة ، فقد كان مديناً لتلك السنوات بمعرفته الحميمة بكل نواحي الحياة المصرية . وفي هذه السنوات أيضاً ، أرسى أسس معرفته بالفكر الأوروبي . وقد تجلى في كتاباته تأثير قراءاته الواسعة التي كان بعضها لا يثير الدهشة إذ ذاك ، كقراءة روسو وكونت ومل وسبنسر المألوفة لدى المصريين المثقفين في زمنه . لكنه قرأ « أخلاق ارسطو » أيضاً ، وحركت مشاعره بعمق كتابات تولستوي التبشيرية الأخيرة .

وبعد ان اعتزل خدمة الحكومة ، دخل الحياة العامة كعضو مؤسس لحزب الأمة ورئيس لتحرير « الجريدة » . وجاء كل ما كتبه تقريباً في شكل مقالات « للجريدة » استطاع بها ، إلى حدّ ما ، تكوين وعي الأمة المصرية الخلقي . غير ان صفة في طبعه جعلته يكره الحياة العامة فيتعرقل نجاحه فيها ، هي رجاحة عقله واستقامة تفكيره . ففي ١٩١٥ ، عندما توقفت « الجريدة » عن الصدور ، عين مديراً للمكتبة الوطنية . وعندما تأسس الوفد ، جذبته الحياة العامة إليها مجدداً ، إلا أنه سرعان ما اشمأز من السياسة ، إذ شاهد الوحدة الوطنية تتصدّع بفعل المطامع الشخصية . وطيلة العشرين سنة اللاحقة ،

عمل في الجامعة المصرية التي ساعد في تأسيسها خلال سنوات القرن الأولى ، وكانت تدعى يومذاك « الجامعة الشعبية » . وعندما وسعت وأعيد تنظيمها في ١٩٢٠ ،أصبح أستاذاً للفلسفة فيها ثم عميداً لها . ولما بلغ السبعين من العمر ، تقاعد وعاش عيشة هادئة،لكنها لم تكن منسية أو دون تأثير في أصدقائه وتلاميذه .

ترجم في أعوامه الأخيرة كتاب « الأخلاق إلى نيقوموخس » لارسطو . ولم يضع كتباً بقلمه مترابطة أو نظامية ، بل جمعت مقالاته الدورية المنشورة في عدد من المجلات. لذلك يصعب الحكم على آراء مفكر ، بناء على كتابات قصيرة نشرها حسب الظروف ولم يكن مضطراً فيها إلى الدفع بآرائه حتى نتائجها المنطقية . لكن الانطباع القوي الذي تتركه فينا قراءة تلك المقالات هو الاندهاش من الدور الصغير الذي لعبه الاسلام في تفكير رجل تتلمذ على محمد عبده . لا شك أنه كان يشعر بأنه هو ومعظم مواطنيه مسلمون بالوراثة وانهم جزء من الأمة ، لكن الاسلام لم يكن المبدأ المسيطر على تفكيره . فهو يهتم ، كالافغاني ، بالدفاع عنه ؛ لكنه لا يهتم ، كمحمد عبده ، بإعادة الشريعة الاسلامية إلى مركزها كأساس خلقي للمجتمع . فالدين — سواء كان الاسلام أو غيره — لا يعنيه إلا كأحد العوامل المكونة للمجتمع . نعم ، كان يرى أن ليس باستطاعة بلد له تقاليد دينية عريقة ، كمصر ، أن يقيم حياة الفرد وبناء الفضائل الاجتماعية إلا على أساس الإيمان الديني ، وان الاسلام ، كدين لمصر ، لا يمكن إلا أن يكون هذا الأساس . لكنه رأى أن أدياناً أخرى قد تصلح لبلدان أخرى . وبتعبير آخر ، كان لطفي السيد مقتنعاً بأن المجتمع الديني خير من المجتمع اللاديني (على الأقل في مرحلة معينة من التطور) ؛ لكنه لم يكن مقتنعاً كأساتذته بأن المجتمع الاسلامي أفضل من المجتمع اللا اسلامي . وفي هذا يقول : « لست ممن يتشبثون بوجوب تعليم دين بعينه أو قاعدة أخلاقية معينة . ولكني أقول بأن التعليم العام يجب أن يكون له مبدأ من المبادىء يتمشى عليه المتعلم

من صغره إلى كبره . وهذا المبدأ هو مبدأ الخير والشر وما يتفرع عنه من الفروع الاخلاقية . لا شك في ان نظريات الخير والشر كثيرة التباين . ولكن الواجب على كل أمة أن تعلم بنيها نظريتها هي في هذا الشأن . . فعندنا (في مصر) ان مبدأ الخير والشر راجع إلى أصل الاعتقاد بأصول الدين ، فعليه يجب أن يكون الدين من هذه الوجهة الأخلاقية هو قاعدة التعليم العام » [٢٦] .

وهكذا نرى أنه تخلى عن أول مبدإ من مبادىء محمد عبده واستعاض عنه بمبادىء جديدة ، كما أخذ يطرح أسئلة جديدة لا تدور حول الشروط التي تؤدي إلى ازدهار المجتمع الاسلامي وانحلاله، بقدر ما تدور حول الشروط التي تؤدي إلى ازدهار اي مجتمع أو انحلاله . كذلك لم تكن المفاهيم التي أجاب بها على هذه الأسئلة مفاهيم الفكر الاسلامي ، بل مفاهيم الفكر الاوروبي حول التقدم والمجتمع الأفضل .

ويبدو أن لطفي السيد ورفاقه تأثروا بنمطين من التفكير الاوروبي : الاول هو التفكير الذي عبر عنه، بطرق مختلفة، كل من كونت، ورينان ومل ، وسبنسر ، ودركهايم ، الذين ذهبوا إلى أن المجتمع البشري متجه ، بحكم سنّة التقدم الذي لا يعكس ولا يقاوم ، نحو طور مثالي يتميز بسيطرة العقل، واتساع أفق الحرية الفردية،وازدياد التخصص والتشابك ، وحلول العلاقات القائمة على التعاقد الحر والمصلحة الفردية محل العلاقات القائمة على العادات والأوضاع الراهنة.والثاني هو تفكير غوستاف لوبون الذي جذب إليه المفكرين العرب ، عرضاً ، لثنائه الجمّ على العرب لاسهامهم في المدنية . ومن غوستاف لوبون تعلّم هؤلاء المفكرون العرب « فكرة الطبع القومي » القائلة بأن لكل شعب بنية ذهنية ثابتة ثبوت بنيته الجسدية ، تتكون بالتراكم التاريخي البطيء ولا تتغير إلا ببطء وإلى حد ما ، وبأن في هذه البنية الذهنية عنصرين أساسيين : الأول عنصر العقل ، والثاني عنصر « الطبع » ،

أي مجموع المواهب الناجمة عن الإرادة والمثابرة والنشاط وقوة التسلط ؛ وبأن الإيمان الديني هو أهم العوامل المؤثرة في الطبع القومي : « فعندما يولد دين تولد مدنية » ؛ وبأن الدين نفسه يتكيف ، بعد خمود الحماس الأول ، وفقاً للطبع القومي [٢٧] .

كانت أهم فكرة بين مجموعة الفكر التي استقاها لطفي السيد من معلميه الغربيين فكرة الحرية ، التي أصبحت بالحقيقة محور كل تفكيره : فهي ، في نظره ، ليست مقياس العمل السياسي فقط ، بل أيضاً ضرورة من ضرورات الحياة ، و «الغذاء الضروري لحياتنا» [٢٨] ، وحالة الإنسان الطبيعية وحقه الأصيل الثابت . كان مفهوم لطفي السيد للحرية ، كما يعترف هو نفسه باعتزاز ، مفهوم ليبراليي القرن التاسع عشر [٢٩] . فهي تعني جوهرياً غياب رقابة الدولة غير الضرورية . فللدولة وظائف محدودة هي الحفاظ على الأمن والعدل والدفاع عن المجتمع ضد العدوان . ويحق للدولة ، للقيام بهذه الوظائف ، التدخل في حقوق الفرد . أما في ما عدا ذلك ، فأي تدخل منها جائر ؛ مع العلم أن بعض أنواع التدخل أشد خطراً من سواه ، وخصوصاً العبث بحرية القضاء ، أو بحرية الكتابة والقول والنشر ، أو بحرية تأليف الأحزاب . إلى هنا تبدو عقيدة لطفي السيد عقيدة القرن التاسع عشر الكلاسيكية . لكنها انطوت أيضاً على شيء آخر ، قد يكون لطفي السيد قد استقاه من دراسته لارسطو . ففي صميم الصورة التي كونها لنفسه عن المجتمع ، ينتصب تصوره لما ينبغي أن يكون عليه الإنسان الحر حقيقة ولما هي الحياة الفاضلة : فالإنسان الحر هو الذي ، عفوياً ومن تلقاء نفسه وبدون عوائق خارجية ، يقوم بوظيفته في المجتمع ، فيحقق بذلك طاقاته الإنسانية . والناس كلهم ، بهذا المعنى ، خيرون بالقوة ، وسيأتي يوم في المستقبل يحقق فيه معظم الناس هذا الخير الكامن فيهم . [٣٠]

هكذا ينبغي للناس أن يكونوا ، وهو ما ليست عليه حال المصريين . ولا تختلف آراء لطفي السيد العامة عن آراء جيله ، لكنها

تكتسب لديه معنى خاصاً ، بالنظر إلى حسه الحاد بعلاقتها بمصر . فعندما يكتب مثلا عن حرية القضاء ، يصرح بأنها غير موجودة في مصر ،لأن الحكومة مطلقة التصرف تتحكم بالمحاكم كما تتحكم بكل شيء آخر ، ولأن القضاة المصريين لا يشعرون بمعنى الرسالة بل يستخدمون منصب القضاء كمنطلق لوظيفة رسمية تؤدي منطقياً إلى كرسي الوزارة . وهكذا ايضاً عندما يكتب عن الحرية الفكرية تكون مصر ماثلة أمام ذهنه . كانت مصر تتمتع في أواخر القرن التاسع عشر بحرية واسعة في القول والنشر بفضل « الامتيازات » التي منحت معظم الصحف تسهيلات خاصة وأمنت لها الحماية الأجنبية ، وكذلك بفضل تأثير اللورد كرومر . لكن الحال تغيرت بعد ١٩٠٧ ، حين لم يشاطر خلفاء كرومر اعتقاده ان الصحافة الحرة هي صمّام الأمان للشعور الشعبي ، إذ كان عليهم معالجة نوع مختلف من الشعور . فالشعور الوطني كان آخذاً بالاستيقاظ من جديد وبالتعبير عن نفسه بواسطة الأحزاب السياسية المنظمة . وفي ١٩٠٥ ، بعث من جديد قانون المطبوعات لعام ١٨٨١ الذي كان قد عفى عليه الزمن ، فأجاز للحكومة ، وإن بشروط معينة ، إلغاء الصحف . وقد قاوم لطفي السيد هذا القانون باستمرار ، مستخدماً حجج ستوارت مل الكلاسيكية ، لكن بنبرة جديدة من الإلحاح[٣١].

لم يكن المجتمع المصري على ما ينبغي أن يكون . لكن الأهم من ذلك ، في نظر لطفي السيد ، ان الفرد المصري لم يكن كذلك أيضاً . وإننا نجد هنا وهناك في مؤلفات لطفي السيد تحليلا دقيقاً ومفصلا وساخراً أحياناً لما كانوا عليه المصريون . فالمصريون مراؤون في مديحهم وممالقتهم للأقوياء ، لأنهم لا يعتبرون أنفسهم كائنات بشرية مستقلة . وهم متساهلون ويرددون « ما عليش » لكل ما يحدث ، وفي هذا نوع من الفضيلة ، لكنه نوع متأصل في النفوس الضعيفة . إنهم خانعون ، يقبلون بالإهانات والتحقير كي لا يخسروا وظيفة أو لا يصدر عنهم احتجاج[٣٢] . وهم لا يثقون بعضهم ببعض ،

ويتحدثون بالسوء عن الآخرين ، ناسبين إليهم بواعث دنيئة [٣٣] . ثم إن المصريين يعبدون القوة . وعلى ذلك يستشهد بأهازيج الفرح التي رحّب بها الناس في شوارع القاهرة ببونابرت عند عودته من سوريا [٣٤] . وبكلمة . إن المصريين يفتقرون إلى الاستقلال الشخصي والحرية الحقيقية ؛ ولذلك فهم ليسوا بشراً بمعنى هذه الكلمة الأكمل . وإذا تفحصنا كل هذه العيوب وأمثالها وجدنا أنها تنبع كلها من مصدر واحد هو موقف المصريين الخاطىء من السلطة . فهم يتطلبون من الحكومة أن تقوم عنهم بكل ما ينبغي أن يقوموا به هم . لذلك اتكلوا عليها وتنازلوا عن حقوقهم وواجباتهم . لكنهم مع هذا لا يثقون بها ولا يحبونها ، بل يخشونها ويشكون بها ويحاولون الهرب من رقابتها ، كأنها غريبة عنهم ومعادية لهم . ومن هنا عطفهم على الذين يقعون في قبضة العدالة مهما كان ذنبهم . وفي ذلك يقول : « لا يعجب أحدكم أن يرى أكثر الناس في القرى يجتهدون في أن يحولوا بين متهم في جريمة وبين إثبات التهمة عليه . وليس كل السبب لهذا القيام بما تمليه العصبية القروية تفضيل الظلم على العدل ، بل هو اعتبار أن الحكومة وأعوانها لا يسعون لمصلحة الأمة ، فيقف الناس خفية في طريق أحكامها ولو تبين لهم أن ما فيه العدل » [٣٥] .

ثم يتساءل لطفي السيد عن الدافع إلى اتخاذ هذا الموقف الخاطىء من الحكومة ، فيجده في أن المصريين أصيبوا دوماً بالنوع الفاسد من الحكومات . فكانت دوماً مستبدة ، مما خلق فيهم رذائل الخنوع . وهم سهلون ومتساهلون ، لأنهم عاجزون ، وأذلاء ومراؤون ، لأن الحاكم المطلق لا يقبل بأقل من الخضوع التام [٣٦] .

إن الاستبداد المستمر طويلا يهدم الكائن البشري الفرد كما يهدم المجتمع . إنه يحول دون نمو الطبيعة الخلقية على أتمها . وبكلمة ، إنه يجعل من الإنسان أقل من إنسان . لذلك كانت الحرية السياسية شرطاً ضرورياً لأي نوع من الحريات . فالاستبداد يخلق علاقة

خاطئة بين الحاكم والمحكوم هي علاقة الأمر والطاعة ، علاقة « السيد والعبد » (٣٧) ، كما انه يفصم عرى التضامن في الأمة بإزالة الثقة ، ويعطل نشاط الآلة الإدارية . وهو مخالف للطبيعة البشرية ومخالف للعلم ، إذ انه قائم على اعتقاد وهمي بأن بعض الناس ، أي الأقوياء والحكام ، ليسوا من طينة البشر . بينما الحكومة الحقيقية هي التي تصدر عن الاتفاق الحر وفقاً لروح العدل الفطري . إن هذا الاتفاق هو ما يجعل القانون بعد صدوره ملزماً للحكومة وللأفراد معاً. لذلك كان الحكم المقيد القائم على القانون هو النوع « الطبيعي » للحكم، وكان لكل جماعة الحق فيه . وهنا يخالف لطفي السيد معلمه محمد عبده ، أو لعله يطبق مبدأه بشكل جديد في جيل كان أكثر ثقة بنفسه من جيل معلمه ، فيقول بأن حق الجماعة في أن تحكم نفسها لا علاقة له بمستوى مدنيتها . فالاستبداد ضروري فقط للجماعات التي ليست على مدنية أصلا . ولا معنى للسؤال هل الأمة معدة لحكم ذاتها . فالحرية وحدها تخلق روح الحرية ، وليس باستطاعة الحكم المطلق أن يربي الناس على حكم أنفسهم بأنفسهم (٣٨) .

قلنا إن من المسلمات عند لطفي السيد أن الحكم يجب أن يقوم على الاتفاق الحر . لكنه رأى أيضاً أن بعض أنواع التجمع البشري قديمة وثابتة بحيث يمكن اعتبارها طبيعية كالفرد ولها ما له من حقوق ، وان الأمة أحد هذه الأنواع الطبيعية من التجمع البشري ، وهي تخضع لقوانين طبيعية ولقانون الحرية العظيم قبل أي شيء آخر (٣٩) . ولما كان من الواجب أن يكون الفرد حراً ، كان من الواجب أيضاً أن تكون الأمة مستقلة . وكان لطفي ، كغيره من المفكرين المصريين ، لا يحدد الأمة على أساس اللغة أو الدين ، بل على أساس الأرض . وهو لم يفكر بأمة اسلامية أو عربية، بل بأمة مصرية ، أمة القاطنين أرض مصر . إذ وعى ، كالطهطاوي ، استمرار التاريخ المصري . فلمصر في نظره ماضيان : الماضي الفرعوني والماضي العربي . ومن المهم أن يدرس المصريون الماضي الفرعوني ،

لا للاعتزاز به فحسب ، بل لأنه أيضاً يلقنهم «قوانين النمو والتقدم»[٤٠]. وهنا نجد صدى لفكرة الطهطاوي القائلة بأن مصر القديمة كانت حائزة ، كمصر الحديثة ، على « سر » التقدم الدنيوي . لكن المبتكر في كتابات لطفي السيد هو شعوره الطبيعي المرهف بمصر وبريفها . فهو يرى الجمال في حياة القرية على فقرها وبؤسها ، كما يتذكر مناظر حقول القطن وجلبتها ، ويرسم بألوان بهيجة فضائل الفلاح الطيب وسعادته ، ويحث الجيل الجديد على التجاوب مع جمال الطبيعة وعلى إضافة تثقيف المشاعر إلى تثقيف العقل[٤١]. ولعل لطفي السيد يعكس هنا تأثير تولستوي . فقد اعترف هو نفسه بأنه عندما قرأ تولستوي للمرة الأولى ، أحدث فيه تأثيراً عميقاً إلى حد حمله على التفكير ، ولو لفترة ، بترك عمله والعودة إلى القرية .

كان شعور لطفي السيد بوجود مصر شديداً ، بحيث أهمل الاصرار على عناصر الوحدة الأخرى التي تكون الأمة في نظر الفلسفات القومية الأخرى . فمعظم القاطنين في مصر يشتركون في الأصل واللغة والدين . لكن لطفي السيد لم يحاول أن يجزم بأنهم وحدهم المصريون الحقيقيون . إذ ان الصلة التي تربط بين جميع القاطنين في مصر ، الراغبين في ربط مصيرهم بمصيرها ، قوية لدرجة أنها تتغلب بسهولة على اختلاف الدين أو اللغة أو الأصل . فما يجعل من المصري مصرياً إنما هو إرادته في اتخاذ مصر وطنه الأول والوحيد[٤٢] .

إن ما يتضمنه هذا القول من انتقاد إنما كان موجهاً إلى الكثيرين من سكان مصر الذين كانوا على ولاء مزدوج ، لا سيما الشاميين والأوروبيين من الطبقة الوسطى ، المتمسكين بجنسيتهم الأصلية أو بالحماية الأجنبية للاستفادة من « الامتيازات » . فقد كانت مصلحتهم ، في نظر لطفي السيد ، ومصلحة سواهم من المصريين واحدة ، وكذلك كانت رغبتهم في الحؤول دون انتقال السلطة بكاملها إلى يد البريطانيين ، ناهيك بالفائدة المتبادلة بينهم وبين

إخوانهم المصريين في ما يبذلونه من نشاط اقتصادي . وقد خاطب السوريين ، بنوع خاص ، فذكرهم بأنهم يشتركون مع المصريين في اللغة ، وبأنهم عاشوا معهم أجيال عدة، وبأنهم ، ما داموا يشعرون بانتمائهم إلى مصر ، فليكونوا إذن مصريين بعاطفتهم (٤٣) . لكنه لم ينس المصريين أنفسهم ، ممن أقاموا ولاءهم القومي على اعتبارات غير مصرية صرف ، فاعتبروا أنفسهم ، بالدرجة الأولى ، عثمانيين أو عرباً أو أتراكاً أو مسلمين . فقد ذهب إلى أن القومية الإسلامية ليست قومية حقيقية ، وأن الفكرة القائلة بأن أرض الإسلام هي وطن كل مسلم إنما هي فكرة استعمارية تنتفع بها كل أمة استعمارية حريصة على توسيع رقعة أراضيها ونشر نفوذها (٤٤) . وهو لم يعتبر حتّى فكرة الوحدة الإسلامية قوة سياسية ، بل رأى فيها شبحاً خلقه البريطانيون لاستثارة الشعور الأوروبي ضد الحركة القومية في مصر . وهي ، حتّى لو كانت حقيقية ، ستبوء بالفشل حتماً ، لأن الدول إنما تقوم على المصلحة المشتّركة لا على الشعور المشتّرك (٤٥)

كان لطفي السيد يكتب قبل أن تتلون القومية المصرية بلون العروبة . لذلك لم يذكر العرب إلا نادراً ، بالرغم من عطفه عليهم واحترامه لهم واشتراكه بعض الشيء مع محمد عبده في الاعتقاد أن الإسلام والمجتمع الإسلامي لا يوجدان على نقاوتهما إلا في الجزيرة العربية. ولم يكن يعتبر المصريين جزءاً من الأمة العربية، لكنه لم يشدد على هذا الرأي لقلة عدد المصريين المخالفين له فيه آنذاك . أما فكرة القومية العثمانية، فكانت تستدعي اهتماماً أكبر ، خصوصاً بعد ثورة «تركيا الفتاة» في ١٩٠٨ ، تلك الثورة التي قضت على حكم عبد الحميد وأعادت الدستور . إذ رأى بعض المصريين انه ما دام حكم السلطان الاوتقراطي قد زال ، وما دام أن عهدا جديداً من المساواة الديموقراطية قد بدأ ، فلم تعد مصر بحاجة إلى البقاء منفصلة عن الأراضي العثمانية الأخرى . بل لقد ذهب هذا الفريق أبعد من ذلك،

فاقترح أن يكون لمصر نواب في مجلس المبعوثان . لكن هذه الحجة بدت للطفي السيد مبنية على مقدمة خاطئة ، هي الزعم بان الحكم الذاتي الذي حققه محمد علي والخديوي اسماعيل إنما استهدف الأسرة الحاكمة وحدها ، وبان مصر ليست سوى ولاية من الامبراطورية آلت إلى تلك الأسرة كإقطاع . أما واقع الأمر ، في نظره ، فهو أن محمد علي كان يعمل لمصر لا لنفسه ، وبان معاهدة لندن في ١٨٤١ التي اعترفت بحكمه الوراثي على مصر كانت اعترافاً واقعياً أيضاً باستقلال مصر الداخلي وسيادتها الوطنية (٤٦) .

لذلك كان لطفي السيد يفكر بالأمة المصرية عندما تناول حق الشعوب الطبيعي في حكم ذاتها ، ودعم هذا الحق بنظرية جديدة في التاريخ المصري ، هي أن أهم واقع في تاريخ مصر ، أي الواقع الذي يفسر وضع شعبها النفسي ، هو أنها ما حكمت إلا بالقوة القاهرة . فهي لم تتمتع يوماً ، كاليونان ، « بالحكم المنطبق على قواعد علم السياسة » ، إذ كان الحكم فيها ، أكثر الأحيان ، أجنبياً من حيث الجنس أو الدين أو العادات أو الأخلاق ، يستهدف دوماً وقبل كل شيء مصلحة الحاكم أصلا ، ومصلحة المحكومين بالعرض . وعلى هذا الأساس تكون الخلق القومي ، إذ كان على المصريين أن يتظاهروا بولاء لم يكن لديهم ، ففقدوا حريتهم الداخلية وشجاعتهم وصلتهم الروحية بالحكم . ومن هنا مصدر جميع رذائل الخنوع التي أفاض لطفي السيد في وصفها . لكن الحال بدأت تتغير في أواسط القرن التاسع عشر ، فظهرت بوادر يقظة حقيقية . غير أن ثورة عسكرية سابقة لأوانها أتاحت للبريطانيين احتلال البلاد ، فأعاد هذا الاحتلال الأجنبي الحالة الخلقية إلى ما كانت عليه من قبل . فأخذ الشعب ، من جديد ، ينظر إلى حكامه البريطانيين كما ينظر إلى الأجانب الآخرين ، أي بريبة وحذر لم يقو على إزالتهما أي كسب مادي (٤٧) .

انتقد لطفي السيد الحكم البريطاني لا لأنه أجنبي ، بل لأنه مطلق . فالمنافع التي جلبها ذلك الحكم لمصر لم تكن موضع شك . لكنه رأى أن إصلاح الشؤون المالية وتحسين الأوضاع الاقتصادية لا يحل القضية السياسية الحقيقية ، وهي غياب العلاقة الروحية بين الحكام والمحكومين[٤٨]. كان حكم كرومر اوتقراطياً ، قائماً ، آخر الأمر ، لا على الاختيار الحر بل على الأسلحة البريطانية . وعندما خلف كرومر السر ألدون جورست في ١٩٠٨ ، زادت الحالة سوءاً . فقد بعثته حكومة الاحرار البريطانية لتدشين سياسة جديدة أكثر ليبرالية. لكنه منح الخديوي مقداراً أوسع من حرية العمل ، مما حمل الخديوي على قطع علاقاته بالزعماء الوطنيين والانحياز إلى جانب البريطانيين . وهكذا وقعت البلاد تحت اوتقراطيتين ، فزالت الوحدة بين الحاكم والشعب ، وهي التي كانت قائمة ما دام الحاكم على علاقة سيئة مع كرومر[٤٩] .

ورأى لطفي السيد ان من الواجب إحلال شيء آخر محل الاوتقراطية . لكنه لم يتوقع الحصول على الاستقلال الفوري . لذلك اقتضى مواجهة الحقائق ، وهي أن بريطانيا قوية ، وان لها مصالح جوهرية في مصر ، وانها هي نفسها قد أعلنت عن بقائها في مصر إلى أن تصبح هذه قادرة على حماية تلك المصالح . وإذن ، لا يمكن إخراجها بالقوة . ولو قبلنا بالفكرة الرومنطيقية القائلة « بالكفاح في سبيل الاستقلال » ، فإنما نؤجل بلوغ ما نسعى إليه . من هنا ، في نظره ، كانت هفوة عرابي باشا المميتة . فهو لم يكن ذلا نوايا سيئة ، كما لم يكن خائناً بأي معنى من المعاني . غير أنه أخطأ في تقدير قوة مصر ، ووقع ضحية « المحرضين الانكليز » (يشير هنا بوضوح إلى بلنط)[٥٠] . أما السياسة السليمة الوحيدة ، فهي أن نحمل قول انكلترا على محمله الحرفي . نعم ، هناك ما يدعو إلى الريبة في نواياها ، إذ إنها قدمت العذر تلو الآخر لتمديد احتلالها ، وخلقت الشعور بأنها باقية إلى الأبد[٥١] . لكن مصلحة مصر

تقتضي التعاون معها في أي تدبير تتخذه في سبيل إنماء قوة البلاد [٥٢]
ولا شك في ان تنفيذ هذه السياسة يتوقف على الطرفين ، إذ لا يمكن اتباعها إلا إذا كانت بريطانيا مستعدة أيضاً لإشراك المصريين في عملية الحكم . غير أن الأمر الممكن حالياً إنما هو تقييد سلطة الخديوي المطلقة والتحرك على مراحل نحو الحكم الدستوري . لذلك عندما أنشىء الحزب الشعبي ووضع لطفي منهاجه ، جاءت الإصلاحات التي اقترحها فيه متواضعة وحذرة ، منها توسيع اختصاص الهيئات النيابية الحاضرة (مجالس الولايات والمجلس التشريعي) ، وتعديل طريقة إنتخاب أعضائها ، وإنشاء مجلس شورى القوانين [٥٣] . لكن هذا لم يكن سوى خطوة أولى . أما الهدف ، فكان إقامة حكم ديموقراطي يمكن تحقيقه بوجود البريطانيين الذين كانت مصلحتهم الحقيقية تقضي بالمساعدة على تحقيقه .

ورأى لطفي السيد أن الأمة ، كلما بلغت مرحلة من مراحل الحكم الذاتي ، تسنى لها أن تتذرع بها لتقوية الحياة الوطنية في مصر . لكن المركز الوضيع الذي يحتله العنصر الاقتصادي في فكرته عن القوة الوطنية يعكس الاختلاف بين عهده وعهدنا . فقد اعترف بأهميته ، مبدئياً ، فقال إن على مصر أن توفي ديونها الأجنبية التي كانت علة فقدان استقلالها والتي ستبقى خطراً عليها ما دامت باقية . وعليها أن تبني صناعاتها التي بدونها لا يمكنها أن تكون حرة حقاً . وما الصناعة التي أخذت تظهر في العشرينيات والثلاثينيات من القرن العشرين إلا مدينة في نشوئها لحلقة لطفي السيد . فبنك مصر والشركات التابعة له أسسها معاون له ورفيق في المدرسة هو طلعت حرب . ولم تكن تستهدف الربح فقط ، بل كانت خطوة في سبيل الاستقلال الوطني . ومع ذلك ، فلم تكن الصناعة في نظر لطفي السيد أساس القوة الوطنية . فكان ينادي بأن على المصريين أن يعوا أكثر فأكثر مسؤوليتهم تجاه الوطن ، وإن كل خطوة في هذا

السبيل هي خطوة مباركة ، كتأسيس الجمعية التشريعية (على يد كتشنر في ١٩١٣) ، حتى لو كانت سلطتها محدودة ، وإنشاء الأحزاب السياسية ، حتى لو لم يكن باستطاعتها بعد الإشتراك في الحكم . وكان يرى خطرين على هذا الوعي الذي كان لا يزال سريع العطب وغير كامل النضج : المثل العليا السابقة لأوانها في « الاشتراكية » أو « العالمية » من جهة ، واليأس وضعف الثقة بالنفس من جهة أخرى (٥٤) .

كان من المألوف في مدرسة محمد عبده القول بأن الوسيلة الفعالة الوحيدة للنضج القومي والاستقلال الحقيقي إنما هي التربية . وقد وجدت هذه الفكرة في أواخر القرن تأييداً قوياً لها في كتاب فرنسي أصبح الآن منسياً ، لكنه أحدث ضجة كبيرة في ذلك الحين ، هو « مصادر تفوق الانكلوسكسون » لديمولان . في هذا الكتاب يشرح ديمولان أسباب استيلاء الشعوب الانكلوسكسونية على العالم وتسنمها أعلى درجات القوة والازدهار بين جميع شعوب العالم ، وينسب ذلك إلى روح المبادرة الفردية التي عرف الانكلوسكسون كيف ينمونها إلى أقصى حد . وكان لهذا بدوره سببان : الأول ان الهدف الرئيسي للتربية عندهم كان تدريب الإنسان على العيش في العالم الحديث ، بينما كانت التربية الفرنسية تستهدف إعداده للعيش في مجتمع مستقر قائم على العائلة والدولة ؛ والثاني ان الروح القومية الفرنسية كانت عسكرية ، تطالب بتضحية الفرد في سبيل مجد الأمة وعظمتها ، بينما كانت القومية الانكلوسكسونية « شخصية » ، تقوم على حرية الفرد ، وتستهدف خيره الشخصي .

وقد أثر كتاب ديمولان كثيراً في الفكر التركي والعربي ، فتحكم بأفكار الأمير العثماني الليبرالي صباح الدين ، وترجمه إلى العربية أحمد فتحي زغلول ، شقيق سعد ، مع مقدمة حلل فيها بتعابير قوية ، شبيهة بتعابير لطفي السيد ، ضعف المجتمع المصري من حيث الافتقار إلى العلم وإلى الشعور الوطني وإلى الصداقة الثابتة وإلى

الإحسان الفعال وإلى الاتكال على النفس [٥٥] .

على هذا الغرار أيضاً انتقد لطفي السيد النظام التربوي القائم . فرأى أن المدارس القرآنية القديمة كانت تتناسب مع الواقع الاجتماعي القائم في القرن الثامن عشر ؛ لكنها أصبحت غير فعالة في العالم الحديث . أما مدارس الارساليات ، فكانت بطبيعتها غير مؤهلة لتربية الأطفال المسلمين التربية الخلقية اللازمة . وليس لدى الأساتذة في مدارس الحكومة ما يقدمونه لتلاميذهم . وهكذا كان كل نمط من هذه الأنماط فاسداً ، وكان وجود الثلاثة معاً أشد فساداً ، إذ كان من شأنه تجزئة الأمة . أما النظام المنشود للمدارس فهو الذي يستهدف خلق أمة موحدة خلقياً ونفسياً حول العلوم الحديثة والمبادىء الكامنة فيها . ولما كانت الحكومات تنزع دوماً الى تسخير المدارس لمصالحها الخاصة ، وجب أن تكون المدارس حرة لخدمة العلم وحده ، وبالتالي أن تنبثق عن أفراد أو هيئات شعبية [٥٦] .

غير ان ما كان أهم ، في نظر لطفي السيد ، حتى من التربية في المدارس انما هو التربية البيتية . « إن خير العائلة هو خير الأمة » ، وقضية العائلة المصرية هي من صلب قضية مصر . وهذه القضية تتعلق ، فيما يختص بالطبقات العليا والوسطى ، بموضوع حجب المرأة ، أو بتعبير آخر ، عدم مساواتها بالرجل . أما بين الفلاحين ، فالحال على غير ذلك ، إذ تساوت النساء بالرجال وقامت روابط الزواج القروية على عاطفة صحيحة. لكن الرجال والنساء ما زالوا يجهلون كثيراً من الحقائق الضرورية للحياة الصالحة . وهناك قضية خاصة بالشبان المثقفين ، ناشئة عن صعوبة العثور ، في محيطهم الطبيعي ، على زوجات تكون تربيتهن معادلة لتربيتهم. ومن كل هذا ينتج أمران ضروريان: تحرير المرأة وتربيتها. لقدكان الانتصار للمرأة، في نظر لطفي السيد وأبناء جيله، جزءاً جوهرياً من الوطنية الصحيحة. ولم يكن من الصدفة أن تصبح الحركة النسائية التي بدأت ، بعد ذلك بعشر سنوات ، بالمناداة بنزع الحجاب والمطالبة بإشراك المرأة في حياة

المجتمع العامة ، عنصراً ملازماً للكفاح في سبيل الاستقلال في أيام « الوفد » الأولى .

كانت الأمة محور تفكير لطفي السيد ، بمعنيين مختلفين : الأول ، بمعنى الوطن القومي الذي هو موضوع كتاباته ، والثاني ، بمعنى المصلحة الوطنية التي هي معيار الخلقية السياسية ومبدأ الشريعة ، والتي بمفهومها الليبرالي تنفي مجموع المصالح الفردية. أما الأمة الإسلامية ، فكادت تقع خارج نطاق تفكيره . فهو لم يرفض فكرة الدولة الاسلامية ، لكنه تجاهلها ، معترفاً ضمناً بأن لا علاقة لها بقضايا العالم الحديث . وقد قام مفكر آخر من محيطه ، وإن كان من جيل لاحق ، يصرّح بما كان لطفي السيد يلمح إليه تلميحاً ، فيدعو مصر الى تبني مبادىء سياسية أخرى غير مبادىء الاسلام ، لا بل يزعم بأن لا وجود لما يسمونه بالمبادىء السياسية الاسلامية . كان هذا علي عبد الرازق (١٨٨٨ — ١٩٦٦) شقيق مصطفى ، الذي نشر في ١٩٢٥ ، كتاباً في « الاسلام وأصول الحكم » . تلقى علي عبد الرازق ، كأخيه ، علومه في الأزهر أولا ، ثم وفد على أوروبا ، حيث أكمل دراسته في اكسفورد لا في باريس . وفي كتابه هذا نقع على بعض الاشارات العابرة إلى المفكرين البريطانيين السياسيين كهوبس ولوك [٥٧] ، إلا أن تأثير الفكر الانكليزي المباشر فيه لم يكن كبيراً . ثم ان الكتاب يعود بنا إلى الجو الفكري الذي خلقه محمد عبده . لكن محمد عبده كان قد توفي منذ عشرين عاماً ، فكان لا بد من تطبيق نظراته على قضايا جديدة طرأت في تلك الأثناء . على هذا ، كانت القضية المباشرة التي أهتم لها علي عبد الرازق هي قضية الخلافة . ففي ١٩٢٢ ، وبعد ثورة مصطفى كمال ، ألغت الجمعية الوطنية التركية السلطنة وأقامت خلافة رمزية لا تتمتع إلا بصلاحيات روحية فقط . وفي ١٩٢٤ عادت فألغت هذه أيضاً . فقام جدل حاد في جميع أنحاء الامبراطورية حول شرعية هذا التدبير وحول إمكانية أو وجوب إعادة الخلافة . وفي ١٩٢٢ ، عندما ألغيت السلطنة ،

أصدرت الجمعية الوطنية التركية الكبرى بياناً شبه رسمي لتبرير قرارها هذا ، وضعه فريق من الفقهاء ، ونشر بالعربية ، كما نشر بالتركية بعنوان « الخلافة وسلطة الأمة » . يعترف البيان بشرعية الخلافة ، لكنه يقول بأنها لا تقوم إلا إذا توافرت شروط معينة . فالخليفة يجب أن يكون متصفاً بأوصاف معينة ، وأن يختار وينصب من قبل الشعب ، إذ ان السيادة للأمة الاسلامية بكاملها . لكن هذه الشروط لم تتوافر إلا في الخلفاء الأربعة الأول . لذلك كان كل من عداهم من الخلفاء خلفاء بالاسم فقط . لكن هذا لا يعني أن الأمة الاسلامية بقيت بدون سلطة شرعية . فعندما لا يكون لها خليفة ، تستطيع أن تختار بنفسها نوعاً آخر من الحكم وتتخذ ما تراه مناسباً من الترتيبات لتأمين حكم عادل وشرعي فيها . إلا ان نوع الحكم الذي تختاره يتوقف على حاجات العصر . ولا شك أن « جمعية وطنية » يكون واجبها المقدس تأمين خير البلاد ، لأفضل في العصر الحديث من سلطان لا هم له إلا الاحتفاظ بعرشه [٥٩] . وقد كان منطق هذا البيان من شأنه أن يبرر ، لا تسوية ١٩٢٢ ، بل خطوة ١٩٢٤ الحاسمة . وبعد زوال الخلافة ، قام مصطفى كمال بصراحته المعروفة ، فأدلى بأسباب إزالتها قائلا بأن الخلافة إنما أدت إلى خراب الشعب التركي الذي أفنى قواه عبثاً في سبيل مثل أعلى لم يكن لمصلحته الوطنية ، كما لم يكن ممكن التحقيق بحد ذاته . فالخلافة هي جوهرياً أمر سياسي ؛ وان ما نتج عن محاولة جعلها أمراً روحياً لبرهان على ذلك ، إذ أصبح الخليفة مركز تجمع للعناصر المستاءة . فإما أن يكون الخليفة رئيساً للدولة أو لا يكون ، ولا يمكنه أن يكون رئيساً للدولة ، إذ ليس بالامكان اليوم وجود دولة مسلمة متحدة[٦٠].

لقد استفظع المسلمون المحافظون هذه الأقوال في بادىء الأمر ، غير أنهم ، عندما فكروا ملياً بالموضوع ، توصلوا إلى نتائج لم تختلف كثيراً عنها . ففي ١٩٢٦ ، عقد فريق من « العلماء » المصريين « مجمع الخلافة » في القاهرة برئاسة شيخ الأزهر « نظراً

للمركز الممتاز الذي يحتله هذا البلد بين الشعوب الإسلامية » [٦١] .
فأكد هذا المجمع ، من جديد ، النظرة التقليدية في الخلافة : فقال بشرعيتها ، بل بوجوبها ، لأن عدداً من الفرائض الشرعية تتوقف عليها. ولكي تكون أصيلة ، ينبغي أن تتمتع بالسلطة الروحية والزمنية معاً . فإذا انعدمت هاتان السلطتان لم يكن للخلافة وجود بالفعل ، كما هو واقع الحال في الوقت الحاضر . لذلك كان كل ما يمكن القيام به الآن هو عقد اجتماعات متتابعة للنظر في الأمر ، حتى يحين الوقت المناسب . وقد أضاف أحد المندوبين إلى ذلك أمله في أن يكون من الممكن ، عندما يحين الوقت ، أن ينتخب الخليفة من قبل « هيئة تمثيلية إسلامية » [٦٢] .

وقد وضع عبد الرازق كتابه هذا إسهاماً منه في هذا البحث ، مثيراً بصورة حية أخطر سؤال انطوى عليه وهو : هل الخلافة ضرورية حقاً ؟ إلا أن وراء هذا السؤال ، كان سؤال آخر أعم ، لا بل أخطر منه ، وهو : هل هناك نظام اسلامي للحكم ؟

يسوق المؤلف النظريتين اللتين وضعتا لمعالجة اساس سلطة الخليفة فيقول : النظرية الأولى والأوسع انتشاراً تؤكد أن سلطة الخليفة مستمدة من سلطة الله . أما الثانية ، فتؤكد انها مستمدة من من إرادة الأمة . وكلا النظريتين تستندان إلى مبدأ مشترك ، هو أن الاعتراف بسلطة الخليفة أمر واجب ، سواء كانت هذه السلطة مستمدة من المبادىء العقلية أو من نصوص الشريعة . وتأييداً لهذا المبدأ يستشهد أصحابه بمبدأ إجماع الصحابة والتابعين وبعدم إمكان الاستغناء عن الخليفة لإقامة الشعائر الدينية وصلاح الرعية . لكن عبد الرازق يشير إلى إمكان دحض هذه البراهين ببراهين أقوى منها . فالقرآن لم ينص على الخلافة ، باستثناء أقوال عامة غامضة تأمر باحترام اولي الأمر ، والحديث لم ينص عليها أيضاً ، باستثناء أقوال لا تقل غموضاً عن الأولى في طاعة الإمام ، بدون تحديد لمهمة الإمام أو تأكيد على وجوبه . ولو فرضنا أن الحديث إنما يشير إلى الخليفة

عندما يذكر الإمام ، فهذا لا يستلزم وجود الخليفة بصورة دائمة ، كما لا تعني إشارة الانجيل إلى « إعطاء ما لقيصر لقيصر » ضرورة وجود القيصر بصورة دائمة . واخيراً ليس من إجماع حقيقي حول الموضوع . أما عدم الاعتراض على السلطة التي كان الخليفة يدعيها لنفسه ، فهو لا يخلق إجماعاً ضمنياً ، لأن سلطة الخليفة كانت تقوم دوماً على القوة المسلحة ، حتى عندما لم تكن هذه القوة ظاهرة للعيان ، أو لم يكن من حاجة إلى استعمالها ، ولأن التعبير الحر عن الآراء لم يكن ممكناً آنذاك . فالتفكير الحر في السياسة كان بالواقع مستحيلا . وهذا ما يفسر عدم قيام معالجة حقيقية للسياسة من جانب المفكرين المسلمين [٦٣] . إن الفرصة لحصول إجماع حر في الماضي لم تتوافر قط ، كما لم تتوافر مثلا عندما انتخب فيصل ملكاً للعراق بإشراف الإدارة البريطانية . أضف إلى ذلك ان وجود الخليفة ليس شرطاً ضرورياً للعبادة والخير العام . نعم ، إن نوعاً ما من السلطة ضروري ، لكن ليس من الضروري أن تكون من نوع معين . فعندما زالت الخلافة عملياً في عصر المماليك ، لم يتبين أن زوالها أثر في العبادة أو الخير العام في البلدان الإسلامية . بل بالعكس، كانت سلطة الخلافة مضرة بالإسلام ، لا بل « نكبة على الاسلام والمسلمين وينبوع شر وفساد » [٦٤] .

ليست الخلافة إذن جزءاً ضرورياً من الدين الاسلامي . لكن كيف نشأت وكيف توصل المسلمون إلى اعتبار وجودها واجباً ؟ يتناول عبد الرازق السؤال الأول بالتفحص عن الحالة السياسية في زمن النبي . فيقرر ، أولا ، أنه لم تكن هناك أي دلائل واضحة على وجود أي نوع من أنواع الحكم المنظم طيلة حياة النبي ، مما يترك القضية بكاملها غامضة . لذلك علينا أن نحاول معرفة موقف النبي نفسه من إقامة دولة. على هذا ، هنالك ثلاثة أجوبة تقليدية : الأول القول بوجوب التمييز بين دور محمد كنبي ، وبين أفعاله كزعيم سياسي ومؤسس لملك زمني . وهذا القول لا يمكن دحضه ، لأن له بعض التأييد في

الشريعة والحديث ، لكنه من غير المرجح أساساً أن يكون للنبي دور آخر . والثاني ما زعمه آخرون ، كابن خلدون ، من أن تنظيم الدولة كان يشكل جزءاً أساسياً من عمل محمد كنبي . لكن هذا القول يتعارض مع روح رسالة النبي . والثالث ما زعمه آخرون أيضاً من أن النبي لم يقم إلا شكلا بسيطاً جداً من الحكم يتناسب مع الأوضاع البسيطة القائمة آنذاك (٦٥) . لكن الأخذ بهذا القول إنما هو تهرب من القضية . فنظام الحكومة النبوية، إن صح وجوده، لا يتصف فيما يبدو بالأوصاف الضرورية حتى لابسط أشكال الحكم ، إذ لم يكن فيه لا موازنة ولا إدارة نظامية .

ثم يدلي عبد الرازق برأيه الخاص ، وهذا ما يشكل محور الكتاب ، فيقول ببساطة كلية ، ان محمداً لم يكن له أي وظيفة أخرى غير وظيفة النبي الداعي إلى الحق ، ولم يرسل لممارسة أي سلطة سياسية ، وإنه لم يمارس بالواقع مثل هذه السلطة .

فالرسالة النبوية روحية صرف . وهنا يقول: «قد يتناول الرسول من سياسة الأمة مثل ما يتناول الملوك ، ولكن للرسول وحده وظيفة لا شريك له فيها . من وظيفته أيضاً أن يتصل بالأرواح التي في الأجساد ، وينزع الحجب ليطلع على القلوب التي في الصدور . له بل عليه أن يشق عن قلوب أتباعه ليصل إلى مجامع الحب والضغينة ومنابت الحسنة والسيئة ومجاري الخواطر ومكامن الوساوس ومنابع النيات ومستودع الأخلاق ... الرسالة تقتضي لصاحبها ، وهي ، كما ترى وفوق ما ترى ، حق الاتصال بكل نفس اتصال رعاية وتدبير وحق التصريف لكل قلب تصريفاً غير محدود » (٦٦) .

وهكذا فقد كان لمحمد ، كنبي ، الصفات التي تقتضيها رسالته ، وكذلك سلطته التي كانت أوسع من سلطة الزعيم السياسية ومختلفة بطبيعتها عنها . فهي سلطة روحية تنبع من خضوع القلب الحر المخلص الكامل ولا تقوم كالسلطة السياسية على إخضاع الجسد بالاكراه . وهي تستهدف ، لا تنظيم شؤون الحياة في هذه

الدنيا ، بل قيادة الناس إلى الله . وقد أنشأ محمد ، بفضل هذه السلطة ، جماعة ، لكنها لم تكن من النوع الذي نسميه عادة «الدولة». فلم يكن لها علاقة جوهرية بحكومة دون سواها ولا بأمة دون أخرى . والحقيقة أن الإرادة الإلهية لا تعنى بأشكال الحكم . فقد ترك الله حقل الحكم المدني والمصلحة الدنيوية لمباشرة العقل البشري . وليس من الضروري حتى توحيد الأمة سياسياً؛ فتلك أمنية مستحيلة عملياً . حتى لو كانت ممكنة ، فهل هي خير ؟ لقد أراد الله أن يكون تمييز بين القبائل والشعوب وأن يكون تنافس بينها « كي تتكامل المدنية »(٦٧) .

إن وحدة الأمة لا تقوم، إذن، على وحدة الدولة . فالإسلام لم يعترف بأي فضل ، داخل الأمة ، لا لقوم ولا للغة ولا لبلد ولا لعهد على غيره إلا بالتقوى (٦٨) . كانت الأمة الأولى عربية بالعرض . فقد كان عليها أن تبدأ بشخص معين وفي مكان معين . وقد اختار الله في حكمته عربياً لدعوة العرب أولا . لذلك كانت الجماعة الاسلامية عربية في مرحلتها الأولى ، وعالمية ، إمكانياً ، منذ البدء . لكنها لم تكن دولة عربية . فالقبائل والأقوام المختلفة في الجزيرة العربية التي تجمعت حول شخص الرسول قد احتفظت بطرقها الخاصة في الحكم . ولم يتدخل النبي في شؤونها الداخلية ، وما كانت وصاياه لتتناول طرقها في الحكم . إن وحدة القلوب التي حققها الإسلام ، لم تكن تشكل دولة واحدة . والبرهان على ذلك هو أن النبي لم ينص على حكم الجماعة الدائم بعد موته . فإما أن يكون قد توفي تاركاً جزءاً أساسياً من رسالته دون أن تستكمل ، وهذا محال ، إذا كان مرسلا حقاً من الله ، وإما أن يكون تأسيس الدولة لا يشكل جزءاً من رسالته .

ويتبنى عبد الرازق الافتراض الثاني ، فيقول إن رسالة النبي ما كانت إلا رسالة نبوية ، وقد انتهت بموته وزالت معها السلطة الخاصة الممنوحة له . وإذا تسلم أحد من بعده قيادة الأمة ، فتلك

هي قيادة من نوع آخر ، أي قيادة مدنية أو سياسية . إن دعوة الاسلام قد أنشأت جماعة دينية اسلامية ، لكنها أنشأت أيضاً ، كنتيجة جانبية لها ، أمة عربية ودفعتها في طريق التقدم . فأسس العرب دولة بعد وفاة النبي ضمن الجماعة الروحية التي أنشأها . فقلدوا الخليفة الأول أبا بكر ما هو ، جوهرياً ، سلطة سياسية وملكية قائمة على القوة . فكانت دولته « دولة عربية قامت على أساس دعوة دينية » (٦٩) . لا شك في أنها ساعدت على انتشار الاسلام ، لكنها كانت تعنى أصلا بمصالح العرب . إلا ان هذا لم يتضح لجميع المسلمين في ذلك الوقت . فقد اعتقد الكثيرون ، نظراً لفضائل أبي بكر الدينية ولحذوه حذو النبي في سلوكه ، ان له وظيفة دينية أيضاً ، ناهيك باللقب الذي اتخذه لنفسه ، وهو «خليفة رسول الله » ، مما كان لا بد من أن يوحي بالولاء الديني ، مع انه لم يكن يعني سوى أن أبا بكر قد خلف الرسول كزعيم للعرب . وهكذا تأصلت الفكرة الخاطئة في الخلافة منذ ذلك الحين ، وراح يشجعها الحكام المطلقون ، تأميناً لمصلحتهم . تلك ، عند عبد الرازق ، جناية الملوك واستبدادهم بالمسلمين ... « والحق إن الاسلام بريء من تلك الخلافة التي يتعارفها المسلمون » (٧٠). إن الدين لا شأن له بهذا النوع أو ذاك من أنواع الحكم ، وليس في الأسلام ما يمنع المسلمين من هدم نظامهم السياسي القديم وبناء نظام جديد على أساس أحدث نظرات العقل البشري وخبرة الأمم .

أثار كتاب عبد الرازق عاصفة كبرى ، كانت نتائجها وخيمة عليه . فقد هاجمه وشهّر به مفكرون مسلمون من ذهنية أخرى ، وأدانه رسمياً مجلس من كبار علماء الأزهر. وفي إدانتهم إياه دحضوا ، استناداً إلى نصوص من القرآن والحديث ، سبع قضايا تضمنها الكتاب أو ادعوا أنه تضمنها ، وحكموا بأن مؤلفه ليس أهلا لأي منصب عام (٧١) . وعاش عبد الرازق ، حتى آخر أيام حياته ، عيشة منزوية ، كتب خلالها كتاباً أو اثنين لم

يكن عليهما اعتراض ، دون أن يلعب في الحياة العامة الدور الذي لعبه شقيقه .

ليس من الصعب معرفة الأسباب التي أثارت تلك المقاومة ضد الكتاب . فقد أتى بنظرية تاريخية جديدة حول أمور كانت النظرة التاريخية المقبولة بشأنها بمثابة عقيدة دينية ، كما أن تلك النظرية كانت مستمدة من مؤلفات في الاسلام وضعها كتاب غير مسلمين يمكن اتهامهم بمحاولة إضعاف تمسك المسلمين بدينهم ، أكثر مما كانت مستمدة من المصادر الاسلامية الأساسية ، وهي علوم التفسير القرآني والحديث . فقد أعلن أحد نقاد الكتاب ، رشيد رضا ، بأن الكتاب آخر محاولة يقوم بها أعداء الإسلام لإضعاف هذا الدين وتجزئته من الداخل. وقال آخر ، محمد بخيت ، إنه لا يجوز مطلقاً قبول ما يقوله غير المسلمين في الاسلام ، وبنوع خاص ما يقولونه في الخلافة ، ذلك الشبح الذي لو شاهده حتى في الحلم أشجع رجال أوروبا لارتعش خوفاً وهلعاً[٧٢] . وقال أيضاً إن عبد الرازق قد فضل نظرية السر توماس ارنولد التاريخيةعلى إجماع الفكر الإسلامي بكامله . ثم أخذ يدحض بكثير من التفاصيل وبإسهاب بالغ تفسير المؤلف للتاريخ الإسلامي ، مشككاً في معرفته للمصادر وفهمها. وقد أدلى بكثير من الأدلة ليدحض الفكرة القائلة بأن الحكم المنظم لم يقم في عهد الرسول ، وبأن النبي لم يعلم شعبه التنظيم السياسي[٧٣]، وليثبت ان الاجماع على وجوب نوع من أنواع الإمامة كاد يكون تاماً أكثر من الاجماع على أي مسألة عقائدية[٧٤] .

وقد وجهت إلى الكتاب تهمة أخرى أشد خطورة ، هي التهمة التي وجهها العلماء وتولى الشيخ بخيت تنفيذها قائلا : إن نظرية عبد الرازق تهدد ، ضمناً ، نظام العقيدة الاسلامية بكامله ، وذلك بمحاولتها هدم أحد أساسيه : عقيدة الخلافة . فالمتكلمون المسلمون قالوا دوماً بأن بعض الأنبياء إنما أرسلوا إلى الناس لكشف الحقيقة عن الله والعالم ، بينما أرسل بعضهم الآخر للدعوة إلى

شريعة أيضاً ، أي إلى نظام خلقي مستمد من الكتاب . وقد كان عيسى نبياً من النوع الأول ، كما كان محمد نبياً من النوع الثاني (٧٥) لذلك كان تطبيق الشريعة جزءاً جوهرياً من رسالة محمد (٧٦) ، مما استلزم حيازته على سلطة سياسية ، كما اقتضى أن تكون الجماعة الاسلامية منذ البدء جماعة سياسية . وفضلا عن ذلك ، فبما أن الكتاب والشريعة لم ينزلا من أجل جيل معين ، بل من أجل كل الأجيال ، وجب دائماً وجود من يمارس السلطة السياسية في الأمة . فالدين الاسلامي قائم على السعي وراء السيطرة والسلطة والقوة والسؤدد ، ورفض أي شريعة تنافي شريعته وسنته الالهية وعدم الاعتراف بأي سلطة لا يكون صاحبها مكلفاً بتنفيذ أحكامها (٧٧) . فإذا لم يكن النبي زعيماً سياسياً، والأمة أمة سياسية، فإما أن لا وجود للنبي وللامة، وإما يجب تغيير مفهومنا لهما، أي تغير ماهية الاسلام ذاتها.

ويتابع الشيخ بخيت نقده ، فيجد في كتاب عبد الرازق ما هو أفظع من ذلك، وهو أنه يعطل الأداة التي بها يمكن، بمسؤولية، إحداث التغيير والتطور في الاسلام . فطريقة النظر الحذرة القائمة على القياس بمقدماته المستمدة من القرآن والحديث ، والاجماع الذي كان نتاجاً لهذه العملية ، وبالوقت نفسه حامياً لها ، أمر طرحه عبد الرازق جانباً ليقيم مكانه عقل الفرد وأوهامه وشهواته ، معتمداً السفسطة والافتراض والأدلة الشعرية ، مع ان الأمور التي أنكرها وأنكر براهينها إنما هي واقعة في حقل الفقه والتشريعة الذي لم يكن للعقل أن يسير فيه وحده ، والذي لا خيار فيه سوى اعتماد القرآن والسنة والاجماع أو القياس (٧٨) . وهذا يشكل خطراً دائماً ، لكنه أشد خطراً في الوقت الحاضر ، إذ يتجه المسلمون اليوم لتنوير عقولهم الطبيعية ، لا نحو المصادر الاسلامية ، بل نحو المصادر الاوروبية والمسيحية ، مع ان هناك فرقاً أساسياً بين الاسلام والمسيحية في باب التعاليم الاجتماعية ، وبنوع خاص في باب هذه القضية ذاتها، أي السلطة السياسية وطبيعة الجماعة الدينية .

فعبد الرازق ، بنظريته هذه ، إنما ينفي ضمناً هذا الفارق ويدخل في الأمة تمييزاً بين النبوة والحكم السياسي ، بين ملكوت الله وملكوت الدنيا ، ذلك التمييز الذي يصح على المسيحية لا على الاسلام [٧٩] .

ولا يعتبر الشيخ بخيت هذا الخطر نظرياً وحسب ، إذ ان ما يقوله عبد الرازق يفضي،آخر الأمر ، إلى إنكار الشريعة ذاتها . فإذا لم يكن من شريعة ، أي قانون يعلو على الحكم ، انتفى المجتمع السياسي بمعناه الصحيح ، وآلت الأمة إلى فوضى . إن البشر بحاجة إلى ضابط وحاكم يبقيهم ضمن الحدود المفروضة ويحول دون الاضطهاد ويقيم العدل ويحكم على ضوء قانون يقبل به الجميع . ولا يمكن تركهم أحراراً يدبرون شؤونهم الدنيوية وفقاً لما يمليه عقلهم ومعرفتهم أو مصالحهم ورغباتهم ، إذ يعني ذلك سيطرة القوي على الضعيف ونهاية الأمان الفردي [٨٠] .

يبدو ، للوهلة الأولى ، ان صوت الشيخ بخيت منبثق عن تراث الفكر الاسلامي العظيم . لكننا لو تحرينا القانون السياسي الذي يستنتجه هو من مبادىء الاسلام ، لسمعنا صوتاً مختلفاً . فهو يتبنى قول عبد الرازق بأن الفكر السني قد أرجع دوماً سلطة الخليفة إما إلى الله مباشرة ، وإما إلى الأمة ، ويصرح مؤكداً بأن الرأي الصحيح هو القائل بأن الأمة هي مصدر سلطة الخليفة ، وبأن الخليفة يستمد سلطانه منها ، وبأن الحكم الاسلامي الذي يرئسه الخليفة والامام الأعظم انما هو حكم ديمقراطي ، حر ، استشاري ، دستوره كتاب الله وسنة رسوله [٨١] .

وبهذا القول لا يعني الشيخ بخيت أن لمؤسسات الاسلام السياسية جميع فضائل المؤسسات الحديثة السياسية وحسب ، بل يضمر أيضاً أنها لا تختلف عنها أصلا . وهكذا نرى أن التوفيق بين المفاهيم الاسلامية والمفاهيم الحديثة الذي نادى به الكتاب السالفون أصبح اليوم مقبولا بلا تساؤل . ويبدو أن الشيخ بخيت لم يكن يعلم أنه ، بقوله هذا ، إنما كان يمهد السبيل لتوغل العقلانية الغربية في الاسلام ، وهو ما من أجله انتقد خصمه .

الفصل الثامن
القومية المصرية

كان أتباع محمد عبده وسطاً بين طرفين متناقضين : التقليد من طرف ، والعلمانية من الطرف الآخر . فتبنوا مؤسسات العصر الحديث وأفكاره وعملوا على تشجيعها ، لكنهم اشترطوا ربطها بمبادىء الاسلام التي رأوا فيها الأساس الوحيد الصالح للتفكير الاجتماعي أو ، بتعبير الشيخ بخيت ، « القانون السياسي المقبول من الجميع » . ثم أخذوا ، مع الأيام ، يتوجهون باهتمامهم نحو الطرف الثاني ، اعتقاداً منهم أن الخطر الحقيقي قد كمن فيه لا في الطرف الأول . ذلك أن النزعة التقليدية المتحجرة لا بد من أن تظهر يوماً عجزها عن تفهم العالم الحديث فيستحيل عليها توجيهه ، بل ربما اضمحلت آخر الأمر . أما الأفكار الحديثة فبوسعها ، نظراً لزخمها الذي لا يقاوم ، إما أن تهدم المجتمع الاسلامي ، وإما أن تعيد بناءه من جديد . وهي تهدمه إذا ما بقيت طليقة، أو تعيد بناءه من جديد إذا أخضعت لغايات الاسلام الأزلية . وكان لا بد من أن يرافق محاولة إخضاعها لهذه الغايات تنازلات متوالية .

هذا ما نراه في الموقف الذي وقفه « العصريون » من فكرة القومية ، وهي الشكل الذي تجلت فيه ، على أقوى وجه ، فكرة المجتمع العلماني بالمفهوم الحديث . وسنتحدث، في فصل لاحق ، عن كيفية انتقال تلاميذ محمد عبده السوريين ، من حيث يدرون أو لا يدرون ، من الفكرة السياسية الاسلامية إلى الفكرة العربية ، وهو أمر يسهل إدراكه نظراً لمركز العرب الخاص في الاسلام ؛

كواقع كرسته سيطرة العنصر العربي في بدء التاريخ الاسلامي . أما العلاقة بين الاسلام والقومية المصرية ، فلا يستطاع إدراكها بمثل هذه السهولة : ذلك أن فكرة الأمة المصرية ، ككيان ذي وجود سياسي منفصل ، تقتضي إنكار وحدة الأمة الاسلامية سياسياً، لا بل القول بإمكان قيام مجتمع فاضل على غير الأساس المشترك الذي وضعه الدين والشريعة المنزلة . ومما أدى إلى جعل هذه العلاقة بين الاسلام والقومية المصرية امراً ملحاً ومتأزماً، الوضع الذي صارت عليه مصر بعد، الاحتلال البريطاني في ١٨٨٢ . إذ عمد البريطانيون إلى صهر النزعة الاسلامية العصرية في القومية المصرية ، فنشأت عن ذلك ، كما سنرى ، فكرة قومية انشأها وقادها أحد معاوني محمد عبده المقربين ، ثم لم تلبث في أثناء تطورها أن تخلت عن مبدأ الامام الأول .

لم يقم، بالفعل،أي نزاع حول هذه الفكرة في مراحلها الأولى . فقد كان العلماء ، وهم الذين تزعموا ثورة القاهرة ضد بونابرت في ١٧٩٨ ، ثم دعموا محمد علي في ١٨٠٥ ، يتصرفون كزعماء الرأي العام في البلاد . لكن الدافع الذي حركهم ، إذ ذاك ، لم يكن فكرة الأمة القومية بمفهومها الصريح . إذ كانت فكرة الجماعة الاسلامية تسير جنباً إلى جنب مع فكرة القومية المصرية ، حتى في ذهن الطهطاوي بعد ذلك بجيل ، دون أن يشعر بالتناقض المحتمل بينهما . فقد أصرّ ، كأمر مفروغ منه ، على وجود ولائين : الواحد تجاه من يدينون بالدين الواحد ، والآخر تجاه المواطنين ، واعتبر أن من البديهي بقاء سيطرة الشريعة في دولة مصرية ، كما في دولة الفقهاء الاسلامية المثلى.لكن فكرة « الوطن » الفرنسية كانت قد انتصرت في مصر بعد وفاته . وكان من مظاهر انتصارها إنشاء إحدى الصحف الكبرى الأولى ، في ١٨٧٧ ، باسم « الوطن » . وعندما وضع حسين المرصفي ، أحد أساتذة الأزهر وكبار علماء اللغة فيه، كتيباً ، في ١٨٨١ ، لشرح بعض « المفردات الشائعة على ألسنة

الناس » ، أدخل كلمة « الوطن » و « الأمة » في عداد تلك المفردات . كان عنوان الكتيب « رسالة الكلم الثمان » . لكنه كان غير ما ينطوي عليه هذا العنوان . إذ انّه لم يتقدم بشرح واضح للمفردات المختارة ، بل اتى على تبيان كيفية انتشارها وتطور معانيها . فللأمة مثلاً ، في نظره ، معنى أوسع بكثير من المعنى الديني . فقد تستعمل للدلالة على أي فريق من الناس تربط بينهم رابطة ما ، كاللغة والبلد والدين . والأمة التي تستحق هذه التسمية أكثر من سواها هي الأمة القائمة على رابطة اللغة ، لأن وحدة اللغة تحقق ، على أكمل وجه ، الغاية من المجتمع . ومهما يكن الأساس الذي تقوم عليه ، فلكل إنسان دور فعال فيها ، وعلى الحكومة أن تستشير الجميع ، كما أن من واجب الحكام أن لا يعاملوا عامة الناس معاملة البهائم[1] .

ثم كان لتطور مصر في السبعينيات من القرن التاسع عشر والأحداث التي انتهت بالاحتلال البريطاني في ١٨٨٢ شأن في سيطرة هذه الأفكار على عقول الناس ، وأهمية في الحياة السياسية . فحوالى ١٨٧٩ ، انتظم عدد من الضباط في حزب شبه سري دعوه « الحزب الوطني »[2] . وقد جذب هذا الحزب إليه عدداً من المدنيين وأصبح ، بقيادة عرابي باشا ، محور الحركة الوطنية. ثم تسلم الحكم في الأشهر الأخيرة التي سبقت الاحتلال البريطاني. ومع اقتراب خطر الاحتلال ، التف حوله اولئك الذين ارادوا صد هذا الخطر . لكن هذا الالتفاف لم يكن سوى تحالف موقت أدى إليه الضغط الخارجي ، اذ كان يخفي تباينا عميقاً بين من استهدف خلق الشعور القومي وبين من آثر خلق حياة وطنية سليمة قائمة على مبادىء صالحة . وقد رأينا هذا التباين في ما أخذه محمد عبده على عرابي باشا من جهل لحقيقة معنى الكلمات التي كان يستعملها . وهو يتجلى أيضاً في مقابلتنا بين مقالات محمد عبده الباكرة وبين مقالاته خلال هذه الحقبة . وفي هذه الحقبة نفسها ، بدأت الصحافة التوجيهية

تلعب دوراً مهماً في الحياة السياسية المصرية ، وبرزت شخصية الصحافي السياسي كشخصية رئيسية في العصر الحديث ، وهو الذي عني خصوصاً ، لا بنشر الآراء ، بل،لمهارته في استعمال اللغة ، بإثارة المشاعر الصاخبة .

كان بين الممثلين الأول لهذه الشخصية يهودي مصري هو جيمس صنوع [٣] ، ومسيحي سوري لعب دوراً قصيراً مهماً في السنوات التي انتهت بالاحتلال في ١٨٨٢ ، هو أديب اسحق (١٨٥٦ — ١٨٨٥) . كان هذا الأخير من تلك القافلة التي أضافت ، كما سنرى ، عنصراً جوهرياً على عناصر الفكر العربي الحديث . وقد تتلمذ أديب اسحق على الآباء اللعازاريين الفرنسيين في دمشق واليسوعيين في بيروت ، ثم سافر إلى مصر في حداثته ورئس تحرير جريدة « مصر » ، أولاً في الاسكندرية ، ثم في باريس ، تحت اسم آخر . ولم يلعب أديب اسحق دوراً كبيراً في حوادث ١٨٨٢ ، ولم تكن أهميته ناجمة عن تأثيره السياسي المباشر ، بقدر ما كانت ناجمة عن نقله إلى القراء المصريين بعض الأفكار التي استمدها من تربيته الفرنسية . كانت فكرة المجتمع السياسي ، القائم على تضامن غير التضامن الديني ، تحتل مكاناً رئيسياً في تفكيره . ولعل ذلك عائد إلى كونه من أصل مسيحي سوري ، وإلى مشاعره العدائية نحو الاكليروس . وقد نادى ايضاً بعدد من أمثال الأفكار الآتية : فكرة الجماعة « الشرقية » التي يوحدها احتقار أوروبا لها ومقاومتها للنفوذ الأوروبي ، وفكرة الجماعة « العربية » القائمة على وحدة الشعور ، وفكرة الجماعة « العثمانية » التي تربط بينها شريعة مشتركة وسلطة واحدة ورغبة في العيش المشترك ، وفكرة « الوطن » الذي هو الوحدة الاقليمية التي ينتمي إليها جميع القاطنين فيها والغيورين عليها .

غلب على كتابات أديب إسحق طابع أدبي فضفاض، ونداء إلى الوحدة والقوة ، حد من جموحه اهتمامه بالفضيلة السياسية .

فقد رأى ان الجماعة ليست شرعة عليا لنفسها ، كما رأى مع لابرويار أن لا وطن بدون حرية ، ولا حرية بدون فضيلة(٤).
وزعم أن الشرق الأدنى بحاجة ملحّة إلى التربية السياسية ، أي إلى تهذيب الخلقية السياسية ، لأنّه لا يزال في بدء المرحلة السياسية من التطور الاجتماعي، التي يكون الناس فيها مسؤولين عن انفسهم. لكن هذا الاتزان الذي يظهر لدى أديب إسحق ينحرف قليلاً لدى صحفي آخر من صحفيي ذلك العهد هو عبد الله النديم (١٨٤٤ - ١٧٨٦) . كان عبد الله النديم ، إبان الأزمة بين مصر وبريطانيا ، لسان حال عرابي ورفاقه ، ثم أصبح بفضل مواهبه كخطيب شعبي ذا نفوذ كبير . لكنه توارى عن الأنظار بعد إخفاق حركة عرابي ، ولم يعد إلى الظهور حتى ١٨٩١ ، إذ ألقي القبض عليه ونفي . وعندما خلف عباس حلمي الخديوي توفيق ، سمح لعبد الله النديم بالعودة إلى مصر . لكنه ما لبث ، حين استأنف نشاطه كصحفي شعبي ، أن أثار عليه حفيظة الخديوي ، فأعاده إلى المنفى مرة أخرى ، حيث قضى أيامه الأخيرة في اسطنبول على نفقة السلطان .

عبرت مقالات عبد الله النديم ، للمرة الأولى ، تعبيراً كاملاً عن تلك المشاعر التي تراكمت حول مفهوم الأمة وكوّنت الحالة النفسية المعروفة « بالقومية » . وقد شدد ، قبل كل شيء ، على أهمية الوحدة الوطنية . فوضع رواية كانت من أولى الروايات التمثيلية ، عنوانها « الوطن » ، أظهر فيها « الوطن » ، في صورة رمزية ، مبشراً بأهمية التعاون(٥) . وكان يعتقد أن الوحدة الوطنية تشمل الأقباط في أرض مصر كالأجانب ، وخصوصاً السوريين الذين هاجمهم بعنف بالغ على أنهم دخلاء ومرابون فاحشون وصنائع للفاتح الأجنبي(٦) . وأعار أهمية خاصة للتربية الوطنية التي تعلم الناس المحافظة على الثقافة الوطنية التي هي خيرهم المشترك . وكان يقول إن الشبان المصريين ، ممن توافدوا على باريس ، كانوا

يعودون منها ، أكثر الأحيان ، غرباء عن أمتهم [٨] . وهاجم أيضاً المرسلين الأجانب بحجة أن التربية التي يقدمونها تشكل خطراً لا على لغة التلاميذ وثقافتهم فحسب ، بل على معتقداتهم الدينية الموروثة أيضاً . وقد تخللت كتاباته نزعة إلى « كره الأجنبي » كثيراً ما ترافق المشاعر القومية الحادة ، وبعض التزمت الذي غالباً ما يقترن بها أيضاً . ففي مقال كتبه في نقد الخديوي اسماعيل ، نراه يلومه على إدخاله أوروبيين إلى مصر يفتحون قاعات للتمثيل ونواد للرقص وأماكن أخرى للفساد [٩] . وهكذا يمكن اعتبار عبد الله النديم أول الوطنيين المصريين الشعبيين . غير أنه لم يكن يعتقد ، بالرغم من قوة شعور الإباء وسوء الظن لديه ، أن الأمة المصرية مكتفية بذاتها وتستطيع بعث نهضتها بالاقتصار على مواردها الخاصة . نعم ، كانت أوروبا في نظره العدو السياسي ، لكنها كانت ، مع ذلك ، المعلم أيضاً . وقد عنون إحدى مقالاته الطويلة بهذا العنوان : « لماذا يتقدمون ونحن على تأخر؟ » . وهو يدحض تفسيرين خاطئين لهذا الواقع ، فيقول إن مصر ليست متأخرة بسبب المناخ أو الدين ، بل لأنها لا تملك مصادر القوة الأوروبية بعد ، مع أن باستطاعتها امتلاكها جميعاً ، وهي اللغة والدين ، والوقوف في وجه العالم الخارجي ، والنشاط الاقتصادي ، ونظام التعليم الشامل ، والحكم الدستوري ، وحرية التعبير .

كان عبد الله النديم خطيباً وكاتباً يبشر بفجر سرابي . وما كانت السنوات التسع من الانفراد والصمت التي عاشها إلا رمزاً لما جرى للوعي الوطني في مصر بعد الاحتلال البريطاني . فطيلة ثلاث وعشرين سنة (١٨٨٤ — ١٩٠٧) كان حاكم مصر الفعلي قنصل بريطانيا العام السر افلين بارينغ ، الذي سمي فيما بعد باللورد كرومر . نعم ، لقد حقق كرومر الاستقرار المالي لمصر ، وزودها بجهاز للأقنية أفضل وأوسع ، وبقضاء أكمل ، لكنه أخضع البلاد مجدداً لسلطة الخديوي التي لم يكن ليحد منها سوى الرقابة البريطانية ،

كما أخضعها لسلطة حاملي الأسهم الأجانب ، ولنظام الامتيازات الاقتصادية والحقوقية الخاص بالجاليات الأجنبية . وهكذا انهارت ، على حد تعبير لطفي السيد ، ثقة الأمة بنفسها قبل أن تشتد، أو تزعزعت ، على الأقل لدى طبقتها المثقفة الصغيرة . فالذين شاهدوا، بعد « تل الكبير »، تصدع الأمة وعدم أهلية زعيمها وعجز مصر اليائس أمام دولة أوروبية ، اعتزلوا أو استنتجوا من هذه العبرة ، كما فعل محمد عبده نفسه ، ان مصر ،ما دامت عاجزة عن إخراج البريطانيين ، فلتحاول الاستفادة من وجودهم . لكن عندما أخذ الشعور الوطني ، بعد نصف جيل ، يبرز من جديد ، كان قواده أحدث سناً وأشدّ تصلباً . ولم ينجم ذلك عن سنوات الاحتلال العشر وعن الفارق بين الصراع لمنعه والصراع لإنهائه فحسب، وإنما نجم أيضاً عن تحدّ جديد جاء يهدد الفكرة الوطنية . فبينما كان على رجال السبعينيات من القرن التاسع عشر أن يحاربوا التمسك بالقديم لدى المحافظين المسلمين والجمود لدى الشعب ، كان على رجال التسعينيات أن يقارعوا أيضاً فكرة أتت من الخارج ، أي من حكام مصر البريطانيين والجاليات الأجنبية المسيطرة على حياة مصر الاقتصادية ، تقول بأن مصر لا تشكل أمة ولا يمكنها تحقيق كيان وطني مستقل . ومع أن هذه النظرة يمكن اعتبارها تعبيراً عن مصالح الدولة الحاكمة والتجار الأجانب ، فقد كان لها بعض التأثير على عقول المصريين المثقفين أنفسهم . وإنّنا لنعثر بشروح لها في تقارير كرومر السنوية ، كما في كتابه « مصر الحديثة » . وقد نشأت الرغبة لدى لطفي السيد والوطنيين الجدد في دحض هذه النظرة التي تتلخص في أن الحكم الذاتي الحقيقي الوحيد الذي يناسب مصر هو الذي يسمح لجميع القاطنين فيها من مسلمين ومسيحيين ، ومن أوروبيين واسيويين وافريقيين أن ينصهروا معاً في هيئة حاكمة واحدة . فإذا لم يتحقق ذلك ، وقد يتطلب تحقيقه أعواماً لا بل أجيالاً ، فمن الضروري أن تتخلى مصر عن فكرة الحكم الذاتي[١٠].

وبتعبير آخر ، كان هذا الذي زعمه كرومر ينفي أنّه كان أو يمكن أن يكون هنالك أمة سياسية واحدة في مصر. فكل ما في الأمر أن هنالك عدداً من الجماعات المنفصلة، بعضها عن بعض، لكنها تشترك فيما بينها اشتراكاً متساوياً في الحكم. وإذا ما بلغت مصر الحكم الذاتي ، توجب إنشاء « مجلس تشريعي دولي » تتمثل فيه الجاليات الأجنبية وفقاً لعددها ، وعلى بريطانيا أن تبقى في مصر لعدة سنوات بعد ذلك ، إن لم يكن لعدة أجيال. إلا أن مثل هذه الأفكار كانت تتعارض تماماً مع أفكار محمد عبده ورفاقه . وقد نشأت كتابات لطفي السيد السياسية عن الحاجة إلى دحضها دحضاً عقلياً . غير أنها استدعت ، لدى فئة أخرى ، جواباً أعنف ، يؤكّد من جديد وجود أمة مصرية يجب أن تحكم نفسها بنفسها . كان مصطفى كامل هو مؤسس هذه الوطنية الجديدة وزعيمها . وما ان جاء ١٩١٣ حتى كانت أفكار أتباعه وأتباع محمد عبده قد تقاسمت عقول المصريين وولاءهم .

ولد مصطفى كامل في ١٨٧٤ ، وهو تاريخ له أهميته [١١]. وقد بدأت حياته السياسية في السبعينيات وتوفي في ١٩٠٨ . لكنه كان ينتمي إلى جيل لم يبلغ ، على وجه العموم ، النضج السياسي إلا فيما بعد . كان له من العمر ثماني سنوات فقط عندما احتل البريطانيون مصر . وهذا يعني أنّه لم يتذكر ما كانت عليه مصر قبل مجيء البريطانيين . لقد كان معقولاً أن يتردد أبناء الجيل السابق في رفض سلطة البريطانيين رفضاً قاطعاً ، وذلك إما لشعورهم بالضعف ، أو لعجزهم عن أن ينكروا أن مصر كرومر كانت في كثير من النواحي أفضل من مصر اسماعيل . أضف إلى ذلك أن إخفاق حركة عرابي بدّدت ثقة الناس بعدد منهم . فلما أعاد انتعاش قوة مصر وازدهارها إلى الأمة ثقتها بنفسها ، لم ينهض واحد منهم ليتزعم حركة المقاومة الوطنية ، فملأ ذلك الفراغ شاب في العشرين من العمر تجدوه ثقة الشباب الصلبة ويعتبر انكلترا العدو الأوحد .

كان هذا الشاب ينتمي هو أيضاً إلى ذلك الجيل الذي أفاد من

المدارس التي أنشأها إسماعيل ثم نمت ، وان في حدود ضيقة ، تحت الحكم البريطاني . وكانت عائلة والده وعائلة والدته تنتميان إلى الطبقة المثقفة الجديدة التي أوجدها محمد علي . ولم يتلق مصطفى كامل التربية التقليدية في الأزهر ، بل تربّى تربية حديثة . إذ دخل كلية الحقوق في ١٨٩١ ، ثم كلية الحقوق الفرنسية التي أنشئت بعد عام في القاهرة، إلى أن تخرج في ١٨٩٤ من جامعة تولوز . وكان ، في هذه الأثناء ، قد برز اسمه كزعيم لفريق من الشبان أخذ يعرف إجمالاً بالحزب الوطني . وكان قد قاد هجوماً على مكاتب « المقطم » التي كانت أهم صحيفة في ذلك العهد ، والتي أسسها مسيحيان من لبنان ، والتي كانت تدعم ، على وجه العموم ، سياسة كرومر . وكان أيضاً قد قام بزيارتين إلى فرنسا وألقى هناك محاضرات وأدلى بتصريحات عن مطامح بلاده ، كما أخذ يقيم علاقات حميمة مع سياسيين وطنيين فرنسيين ممن كانت وطنيتهم في ذلك الوقت لا تقل مناهضة للبريطانيين عن وطنيته .

وقد تكونت أفكاره الرئيسية في هذه الفترة أيضاً ، مع العلم بأنه طرأ عليها ، فيما بعد ومع تغير الظروف ، شيء من التعديل من حيث التشديد على بعض الآراء . لقد دعا إلى وضع حد للاحتلال البريطاني ، ورأى إمكان تحقيق ذلك بمساعدة دولة ثالثة ، هي إما فرنسا ، الخصم التقليدي لانكلترا في الشرق الأدنى ، أو السلطان العثماني. واعتقد أيضاً أن مصر أمة واحدة ، لكنها جزء من عالم أكبر لا بل من عدة عوالم : العثماني والمسلم والشرقي ، كما اعتقد أن عليها أن توطد علاقاتها مع كل من هذه العوالم الثلاثة . وقد نشر هذه الأفكار خطابة وكتابة ، فكان خطيباً مفوهاً وصحافياً ناجحاً . ويعزى إليه الفضل في إنشاء ثاني صحيفة مصرية في ١٩٠٠ ، هي « اللواء » ، بعد أن كان علي يوسف قد أنشأ « المؤيد » في ١٨٨٩ ، حين كانت معظم الصحف بأيدي اللبنانيين . وقد اصدر ايضاً صحيفته « اللواء » في طبعتين انكليزية وفرنسية . وهكذا أكسبته

أفكاره وبلاغته وصحفه نفوذاً لدى الشباب المثقف . لكن ما أكسبه النفوذ السياسي المباشر تأييد الخديوي عباس حلمي له وصلته به . وقد كان عباس، بخلاف سلفه توفيق الذي أعاده البريطانيون إلى عرشه ، فكان ، عن ضرورة وعن ضعف ، آلة طيعة في يد كرومر ، شاباً يكره الائتمار بأوامر رجل مسن ويرغب في أن يحكم بنفسه . أضف إلى ذلك أنّه كان متأثراً، وإن بمقدار ضئيل، بفكرة الوطنية المصرية. فوجد في مصطفى كامل أداة مفيدة للحد من سلطة كرومر، كما وجد مصطفى كامل فيه وسيلة لكسب النفوذ . وظن كل منهما أنّه يستخدم الآخر. وعلى هذا الاساس المتزعزع قام بينهما تحالف ذو فائدة متبادلة. وكانت سياستهما واحدة : استخدام سلطة القصر وتأييد الجماهير ونفوذ اسطنبول وباريس لمنع مصر من الوقوع كلياً وبشكل دائم في دائرة النفوذ البريطاني . إلا أن هذا التحالف أخذ يضعف تدريجاً ببروز نقاط الضعف في هذه السياسة . فانخذال فرنسا في فاشودا ، في ١٨٩٨ ، والاتفاق الانكليزي الفرنسي ، في ١٩٠٤ ، جعلا من الصعب التصديق أن بإمكان فرنسا دعم الوطنيين في مصر . فاتجه الخديوي، بعد ١٩٠٤ ، نحو التقرب من البريطانيين ، إذ أصبح هذا ممكناً بعد اعتزال كرومر ومجيء غورست خلفاً له . وكان مصطفى كامل قد توصل إلى الاعتقاد أن اهتمام الخديوي عباس بسلطته الخاصة كان أشد من اهتمامه باستقلال مصر ، كما كانت حاجته إلى الخديوي قد أخذت تتضاءل ، إذ وجد له وسائل أخرى لنشاطه . من ذلك أن نمو طبقة الطلاب قد أتاح له مجالاً أوسع للخطابة والكتابة . كما أن حادث دنشاواي الشهير قد فجر الشعور بالذل الوطني . ففي ١٩٠٦ نشب قتال بين أهالي قرية دنشاواي قرب طنطا على الدلتا وبين فريق من الضباط البريطانيين كانوا يصطادون الحمام في الجوار ، فوقع بعض الجرحى من الضباط ومات أحدهم من الرعب ومن حرارة الشمس . فما كان من الجنود البريطانيين إلا أن ضربوا أحد القرويين حتى الموت بعد أن اكتشفوا جثة الضابط

القتيل . وكان كرومر في اجازة ، ذلك الوقت . ففقد الذين كانوا متسلمين مهامه صوابهم ، واقاموا محكمة خاصة قضت بشنق عدد من القرويين وبجلد عدد آخر. وقد نفذت فيهم الأحكام بتشهير بربري ، مما ترك في الشعور العام تأثيراً عميقاً(١٢). وبضغط هذا الشعور وبفضل تخفيف شدة الرقابة في عهد كرومر في أعوامه الأخيرة ، ثم في عهد غورست ، خطا الوعي السياسي خطوة إلى الأمام ، وظهرت الأحزاب السياسية المنظمة . فبرزت إلى الوجود في ١٩٠٧ ثلاثة أحزاب ، هي : الحزب الشعبي الذي أنشأه أتباع محمد عبده ، وحزب الاصلاح الدستوري الذي أسسه علي يوسف ،وكان بالواقع حزب الخديوي ، والحزب الوطني الذي كان قائماً ، لسنوات خلت ، فأعطاه الآن مصطفى كامل ورفاقه طابعاً رسمياً. وهكذا بدا مصطفى كامل ، بعد أن تسلم زعامة الطلاب والشارع وبفضل نمو الوعي السياسي والهيجان الشعبي ، قادراً على تسلم زمام الحكم ، إلا أنه توفي في السنة التالية .

وبعد وفاته ، أحيط بالشهرة التي خلفها وراءه بعض الالتباس . فكان ، في نظر بعض المصريين من جيله ، حتى لبضع سنوات خلت ، زعيم مصر الحقيقي ، لا يحجب مجده لديهم مجد زغلول والنحاس . أما محمد عبده ورفاقه ، فاعتبروه خطيباً شعبياً فارغاً . وقد هاجمه بعض خصومه السياسيين ، بعنف ، فوصفه مثلاً زعيم « حزب الاحرار » القصير العمر « بالمنافق الدنيء . . . والخائن لوطنك والعدو لشعبك ! يا من حركك الشر فبعت نفسك مادحاً أساليب العبودية والاستبداد والانحطاط وأسوأ المفاسد ومبطناً إياها بكلمات الحرية والايمان »(١٣) . لقد كان له في فرنسا مؤيدون عنيدون . أما في بريطانيا ، فقد انقسمت حوله وحول نشاطه الآراء . فسماه السكرتير الشرقي للوكالة البريطانية ، وكان رجلاً لا يخلو من العطف على المصريين وعلى الناحية الماجنة من الطبيعة البشرية ، « دجالاً من الطراز الأول ، ومخجلاً في حياته الخاصة ، ومرتشياً حتى قمة

رأسه من قبل جميع الفرقاء »[١٤] . أما بلنط فرسم لنا عنه صورة أخرى ، إذ قال عنه : « إنّه متحمّس وبليغ وذو موهبة فائقة في الخطابة . . . وأفكار واضحة كل الوضوح . . . ومعرفة بالناس وبالأشياء عجيبة . . . وإني أعتبره أيضاً مخلصاً في وطنيته ، ولم أتمكن أن أكتشف لديه طيلة حديثه اليوم أية نغمة زائفة . وهو فضلاً عن ذلك شجاع مقدام وذو رأي ثاقب ثابت »[١٥] .

ومهما يكن من أمر خصاله الحميدة ونقائصه الشخصية ، فالأكيد أنّه كان في نظر الكثيرين من المصريين رمزاً ضخماً لآمالهم . وكان مأتمه أول وأكبر تظاهرة شعبية للروح الوطنية الجديدة . فقد قال قاسم أمين انّه لم يشعر بقلب مصر يدقّ إلا مرتين : في دنشاواى ، وعندما دفن مصطفى كامل .

لم ليس محتوى تعاليمه هو ما استهوى مواطنيه ، على ما في خطبه وكتاباته من أفكار في كيفية تنظيم المجتمع . فقد استشهد مرة بعبارة الخديوي اسماعيل الشهيرة ، وهي أن مصر جزء من أوروبا[١٦] ، ليدلل على ضرورة تبني ما كان ذا قيمة في المدنية الغربية . فما من أمة يمكنها أن تعيش عيشة كريمة ما لم تسر على هذا الدرب[١٧] . غير أن هذا لا يعني أن على مصر تقليد أوروبا تقليداً أعمى ، إذ يجب أن تبقى وفية لمبادىء الاسلام المفسرة تفسيراً صحيحاً . فالاسلام الحقيقي هو الوطنية والعدل ، النشاط والاتحاد ، المساواة والتساهل[١٨] ، وبإمكانه أن يكون أساساً لحياة إسلامية جديدة تستمدّ قوتها من العلم ومن الفكر الواسع والرفيع[١٩] . وكان مصطفى كامل يردد كلمتي « الحرية والتقدم » الرنّانة ، ويشدّد على أهمية الثقافة العالمية ، ويشير ، وإن عرضاً ، إلى الصناعة الوطنية[٢٠] . لكن كل هذا وامثاله من الاراء كان مألوفاً لدى الفكر التقدمي المصري منذ أيام الأفغاني . غير أن ما يستحق الذكر هو أن اتصاله الشخصي بأفكار الأفغاني قد تم على يد عبد الله النديم الذي تعرف إليه في ١٨٩٢[٢١] ، فكان أقرب روحياً إلى خطيب الحركة العرابية

منه إلى اتباع المدرسة الأفغانية الأكثر رزانة وتعقلاً . ولم يكن همه الرئيسي تحليل طبيعة المجتمع المصري ولا تربية المصريين على الفضيلة السياسية ، بل تحريك الهمم في الصراع ضد البريطانيين .

كان يعتبر البريطانيين أعداء الشعب المصري . ويعتقد أن هذه العداوة لن تزول إلا بزوال الاحتلال . فوجودهم . في نظره ، لم يكن ضرورياً للاصلاح . فالاصلاح يتم بدونهم ، لا بل يتم على وجه أكمل [٢٢] . لذلك كان شعار حزبه . حتى طويلاً بعد موته : الجلاء الفوري بلا قيد ولا شرط . وبعد جيل ، كان ما تبقى من حزبه يشكل الفريق السياسي الوحيد الذي رفض أن يشترك في المفاوضات الانكليزية المصرية حول معاهدة ١٩٣٦. وكان البريطانيون أيضاً، في نظره ، أعداء الامبراطورية العثمانية . وقد وضع تاريخاً مطولاً للمسألة الشرقية أوضح فيه العلاقة بين سياسات الدول والحركات الداخلية في الامبراطورية ، مشدداً على الأخطاء الناجمة عن الاستغلال البريطاني لهذه الحركات ، قائلاً إن من الثابت أن بريطانيا عدوة العثمانيين من مسلمين ومسيحيين على السواء ، وانها ، من أجل الاحتفاظ بمركزها في مصر ، تعمل على إضعاف السلطان وتحول دون إثبات حقوقه في السيادة . لذلك أرادت نقل الخلافة من يد السلطان إلى رجل يأتمر بأمرها . وما فكرة الخلافة العربية إلا خطة بريطانية، وما كتاب بلنط ، «مستقبل الاسلام » ، إلا نشرة دعائية للسياسة البريطانية . زد على ذلك أن بريطانيا شجعت ، للسبب نفسه ، الحركات الانفصالية لدى المسيحيين ، وتدخلت بينهم وبين سيدهم باسم الدين . لكن ذلك بقي بدون كبير جدوى ، إذ حافظ معظم المسيحيين على ولائهم للسلطان الذي كانت حكومته تعاملهم دوماً معاملة حسنة ، ولم يتجه إلى الدول الأجنبية سوى بعضهم ، فعانوا المتاعب من جراء ذلك [٢٣] .

وكان مصطفى كامل يحاول تحريك العالم الخارجي ضد سلطة بريطانيا وخطتها . فكان يناشد الضمير الليبرالي في العالم وبالأخص في

فرنسا ، حيث كان يحسبه حياً أكثر من أي مكان آخر ، إذ كانت فرنسا غريماً لانكلترة ، ومهد الثقافة الأوروبية كما عرفها دائماً ، وأم الثورة الفرنسية . وكان أول عمل رسمي قام به في هذا السبيل رسالة قدمها ، في ١٨٩٥ ، إلى الجمعية الوطنية الفرنسية يطلب فيها مساعدة فرنسا لتحقيق الاستقلال . وقد أرفقها بصورة رمزية تمثل مصطفى كامل ووراءه شعب مصر يقدم طلبه إلى فرنسا ، فرنسا التي « أعلنت حقوق الانسان » ، ودعمت التقدم والمدنية، وحررت عدداً كبيراً من الأمم [٢٤] . وكان يشجعه ويساعده عدد من الفرنسيين من الرجال والنساء ، أمثال الكاتبة القومية جوليات آدم والكاتب القصصي بيار لوتي . وكتب مصطفى كامل ، في ١٨٩٤ ، هذه العبارة : « إن حلمي هو أن أكون أخاً لبيار لوتي الذي أحبّ الشرق والمسلمين كما لم يحبهم ويفهمهم أي فرنسي من قبل »[٢٥] . لكن انسحاب فرنسا من فاشودا أثبت له أن فرنسا لم تكن قادرة أو عازمة على تحدي مركز بريطانيا في وادي النيل . وقد قضى اتفاق ١٩٠٤ على آخر أمل لديه. فكتب في هذه الفترة إلى مدام آدم قائلاً : «إنني أكون سخيفاً او اعتقدت أن فرنسا تستطيع أن تكون صديقة لمصر وللاسلام. فوداعاً لكل أحلام الماضي ، وليس لي في فرنسا سواك »[٢٦] .

وفي أعوامه الأخيرة حصر آماله في قوة السلطان العثماني من بين جميع القوى الأخرى . فكان يقول إن بقاء الامبراطورية أمر ضروري للجنس البشري ، إذ ان انهيارها قد يؤدي إلى حرب عالمية[٢٧] ، وان على المسلمين أن يلتفوا حول عرش السلطان ، وان هذا الالتفاف مهم لمصر بنوع خاص ، لأن الدول الكبرى لا تستطيع ، ما دام السلطان سيداً ، أن تفعل بها ما تريد . فما تمكنت بريطانيا من احتلال مصر إلا لسوء العلاقات بين السلطان والخديوي ، وهي لن تستطيع دمج مصر في امبراطوريتها إلا إذا تمكنت من عقد اتفاق مع تركيا مماثل لاتفاقها مع فرنسا . لذلك فعلى الذين يريدون أن تكون مصر مستقلة أن يساعدوا على إبقاء تركيا مستقلة . وقد

أيّد مصطفى كامل ورفاقه تركيا في الشؤون الدولية ، كالحرب اليونانية التركية في ١٨٩٧ ، وحادث العقبة في ١٩٠٦[٢٨]، فمنحه السلطان لقب باشا في ١٩٠٤ . غير أن هذا لا يعني أن مصطفى كامل ورفاقه أرادوا أن تقع مصر مجدداً تحت الحكم العثماني . فقد صاح مرة في فقرة تنم عن خصائص عقله الخطابية وعن ازدواجية موقفه من الامبراطورية قائلاً : إنه من غير المعقول أن يريد المصريون ، بعد مئات السنين من المدنية ، أن يصبحوا عبيداً من جديد ، وأضاف :

« رمانا الطاعنون أيضاً بأنّنا نريد أن نخرج الانكليز من مصر لنعطيها لتركيا كولاية عادية ، أي انّنا نريد تغيير الحاكمين ،لا طلب الاستقلال والحكم الذاتي . وما هذه التهمة إلا تصريح بأن علوم الغرب وآدابه التي نقلت إلى مصر من مدة قرن من الزمان ما زادتنا إلا تمسكاً بالعبودية والمذلة ، وان معرفتنا لحقوق الأمم وواجباتها لم ترشحنا إلا أن نكون عبيداً أرقاء . فهذه التهمة هي مسبة للمدنية والمتمدنين وقضاء على الأمة المصرية بأنها لا ترقى أبداً ولا تبلغ مبلغ غيرها من الشعوب »[٢٩] .

كان السلطان في نظره خليفة أيضاً ، وبهذا الوصف استقطب ولاء جميع المسلمين . وكان التضامن الاسلامي أمراً حقيقياً ، وإن لم يكن يعني ، في نظره ، إقامة دولة واحدة أو تعبيراً عن بغض أعمى لجميع من كانوا غير مسلمين . غير أنّه رأى أن هناك في ما وراء العالم الاسلامي شيئاً آخر : عالم الشرق بكامله الذي توحده مقاومة التوسع الأوروبي المشتركة والحاجة لقبول المدنية الأوروبية . وقد رأى في انتصار اليابان على روسيا في ١٩٠٥ الدلالة الأولى على إمكانية ذلك ، وفي نهضتها التي هزت شعور الوطنيين الشرقيين في كل مكان برهاناً على أن الشرق لم يمت . وكان هو يشارك في هذا الشعور القوي ، فكتب كتاباً عن اليابان الجديدة بعنوان « الشمس المشرقة » .

غير أنّه لم يكن يعتقد أن بإمكان مصر أن تستقل بالاعتماد فقط

على المعونة الخارجية . فهي لا تستطيع بالواقع الحصول على هذه المعونة ما لم يكن لها قوتها الذاتية ، كما أثبت ذلك بوضوح الاتفاق الانكليزي الفرنسي في ١٩٠٤ . وقد قال مصطفى كامل عن هذا الاتفاق أنّه ألقى على مصر درساً علمها أن لا نهوض لها إلا بجهودها الخاصة ، وهو يعني بذلك جهودها في سبيل الوحدة قبل كل شيء ، وأن الاحتلال البريطاني ما كان ليحصل لولا الانشقاق داخل المعسكر المصري الذي شجع عليه البريطانيون أنفسهم ، وبالأخص الانشقاق بين « الجراكسة » و « المصريين » ، ذلك الانشقاق الذي لم يكن له من داع ما دام كلا الفريقين مصريين بالفعل . وقد أنحى باللائمة في ذلك على عرابي ، قائلاً إن خطة ما قد وضعت لمغادرة عرابي مصر كي يتمكن الفريقان من التفاهم ، وهو أمر كان من شأنه أن يحول دون التدخل الأجنبي ، وان حس عرابي الوطني كان يجب أن يحمله على القبول بتلك الخطة (٣٠) .

لكن كيف يمكن تحقيق هذه الوحدة ؟ كان مصطفى كامل يعتقد ، على غرار سواه من وطنيي زمانه ، أنّه بالامكان إقامة الوحدة على « الشعور » ، أي الاحساس بالانتماء إلى الأمة وبالمسؤولية تجاهها . ففي الوطنية يكمن سر القوة الأوروبية وأساس التمدن . وفي هذا يقول : « وكل ما في هذه الديار من عدل ونظام وحرية واستقلال ونعيم عظيم وملك كبير هو ولا ريب من مبتدعات هذا الاحساس الشريف الذي يسوق أفراد أمة بأسرها إلى العمل لغرض مشترك ومطلب واحد »(٣١) .

أما « موضوع » هذا الشعور ، لدى مصطفى كامل وسواه ممن سبقه من الكتاب ، فلم يكن لا اللغة ولا الدين ، بل أرض مصر . فهو يتغنى بجمال مصر وماضيها العظيم . وهو لا يعتبر المصريين ، بل « بلاد » مصر هي الإله الذي يعبده ، «لأن مصر ، وهي جنة الدنيا ، لا تستحق أن يداس شرفها بالأقدام ونصبح فيها ، نحن أبناءها الأعزاء ، ممقوتين غرباء » (٣٢) .

لكنه يتحدث أحياناً ، لا عن مصر وحدها ، بل عن وادي النيل ايضاً، بما فيه السودان. فالشعبان المصري والسوداني كانا عبر التاريخ شعباً واحداً [٣٣] . وكان كثير الشك في نوايا البريطانيين ويخشى أن يحاولوا ، بعد افتتاح السودان ، أن يجعلوا منهما شعبين [٣٤] . وقد عبر بقوة عن تخوفه من هذا الخطر يوم حضر حفلة فتح سد اصوان في ١٩٠٢، فقال: «إذا قام الانكليز في المستقبل ببناء خزانات في السودان ، فستصبح مصر تحت رحمتهم وتتعرض لأشد الأخطار » [٣٥] .

وكان يعتقد أنه لا يجوز للغة أو للدين أو للوضع الحقوقي أن يؤثر في تعيين من يمكن أن تشملهم « الوطنية » . فهي تضم مبدئياً جميع القاطنين في مصر . لكنها يجب أن تجمع أولاً بين الحاكم والشعب . وقد ذكرنا سابقاً أن مصطفى كامل كان ينعم برضى الخديوي في سنواته الأولى ، فكان من الطبيعي أن يلح على أهمية الرابطة بين الخديوي والأمة . ولكن آماله بعباس حلمي أخذت تتضاءل تدريجاً . فقد تسنى له أن يرى عيوبه الخلقية تتكشف مع مرور الزمن : كشغفه بالمال، وعدم الاستقرار، وقلة الثبات في طبعه . فصرح لبلنط في ١٩٠٦ «بأن عباساً وأسرته لا ينفعون شيئاً » [٣٦] . وقد تباعد الاثنان بعد ١٩٠٤ ، وجرت مصالحة بينهما فيما بعد ، ثم وقع التباعد النهائي عندما وضع غورست سياسته موضع التنفيذ . ولا شك في أن هذا ما حمل مصطفى كامل ، في السنوات الأخيرة ، على المطالبة بحكم دستوري وتمثيلي . لكنه كان يعتقد ، بصرف النظر عن رأيه في شخص الحاكم ، أن الاسرة المالكة هي التي خلقت مصر الحديثة. ففي خطاب ألقاه في الذكرى المئوية لمجيء محمد علي، أثنى على هذا الأخير لتحقيق الاستقلال وتنظيم الحكم وفتح باب التوظيف لجميع المصريين وتحاشيء الديون[٣٧]. لكنه أضاف إلى ذلك قائلاً : لم يكن الحاكم في كل هذا سوى تعبير عن إرادة الأمة التي رفعته إلى الحكم باختيار الشعب. والواقع أن تعاوناً وثيقاً قد قام بين محمد

علي وزعماء أهالي القاهرة في أثناء حوادث ١٩٠٥ المعقدة ، أسفر عن أن هؤلاء عرضوا عليه حكم مصر فوافقت الحكومة العثمانية فيما بعد على هذا الاختيار[٣٨] . وهنا يقول مصطفى كامل : في هذه البرهة نشأت الرابطة المعنوية بين الأسرة الحاكمة والأمة [٣٩].

ويقول مصطفى كامل أيضاً إن هذه الرابطة قائمة بين الأقباط والمسلمين إذ عاشوا معاً ، طيلة قرون عديدة ، في منتهى الوحدة والتجانس. لكن هذا لا يعني ، في نظره، أن على أي من الفريقين أن يتخلى عن دينه ، أو أن على مصر أن تكفّ عن كونها إسلامية قبل كل شيء . فهناك دائرتان : الدين والحياة الوطنية ، وليس من داع لأن يقوم نزاع بينهما ، إذ ان الدين الحقيقي يعلم الوطنية الحقيقية [٤٠] . وقد كانت هذه المبادىء التي أعلنها مصطفى كامل فوق الشبهات ، لكن الأقليات لم تثق به ، بل كانت تأخذ عليه ضعف إيمانه بتلك المبادىء ، لا بل استعداده لتضحيتها في سبيل بلوغ السلطة أو من أجل المصلحة الوطنية كما كان يفهمها . هذا فضلاً عن أنها رأت خطراً في إثارته لقوى شعبية يستحيل عليه ضبطها فيما بعد . ويصح هذا أيضاً على علاقاته بالجاليات الأجنبية في مصر . فقد حاول استمالتها إليه ، وكان يصرح بأن للأجانب والمصريين مصلحة واحدة في منع البريطانيين من الاستيلاء على كل شيء في مصر ، وأن الأجانب ينفعون مصر نفعاً حقيقياً ، فهم « طلائع المدنية الغربية » فيها ، و « ضمانة التقدم والرفاهية » [٤١] . لكن نبرة صوته كانت تتغير كلما تحدث عن « الدخلاء » اللبنانيين الذين كانوا ، في اعتقاده ، يساعدون السلطة المحتلة . وهذه هي تعابيره عنهم بالحرف الواحد : « الدخلاء ! الدخلاء ! الدخلاء ! هؤلاء هم الأعداء ! . . لقد أنكروا وطنهم ولم يبادلوا كرم مصر وضيافتها إلا بالعقوق والكراهية » [٤٢] .

إن ما يشرح ازدواجية موقف مصطفى كامل وشكوك الأجانب والأقليات فيه إنما هي تلك الأساليب التي كان يأمل تحقيق الوحدة

بواسطتها . ربما كان مصطفى كامل مداهناً ، لكنه كان أيضاً أول سياسي شعبي في مصر الحديثة. فهو ، لاعتقاده بانه لا يمكن للدبلوماسية السرية أن تحمل البريطانيين على إقامة حكومة دستورية . إذ انهم لا يرضخون إلا للضغط ، قد حاول إثارة الهمم الوطنية بتشجيع الجمهور على الاهتمام بالسياسة وبتوجيه هذا الاهتمام في سبل من شأنها أن تؤدي إلى تحقيق هدفه . ومن هذه السبل إنشاء حزب ينتشر في طول البلاد وعرضها ، وإقامة تظاهرات شعبية ، وتنظيم إضرابات يقوم بها الطلاب . ففي ١٩٠٦ نظم إضراباً في مدرسة الحقوق كان فاتحة عهد طويل من الهيجان بين الطلاب لم يهدأ إلا عندما هدأ النشاط السياسي نفسه بقيام الحكم العسكري في ١٩٥٢ . كان هناك من يفكر تفكيره ، لكن لم يكن لأحد غيره تأثيره في الجماهير . ويمكن القول إن حزبه لم يستعد ما فقده قبل ١٩١٤ . فهو ، وإن ظلّ يشكل قوة تهابها بريطانيا والخديوي على السواء ، لم يوفق قط بعد وفاة مصطفى كامل إلى إيجاد الزعيم المناسب . كان رئيسه الاسمي محمد فريد، وهو رجل جليل لكنه غير فعال . وقد تنحى من تلقاء نفسه عن العمل في ١٩١١ وتوفي في ١٩١٩ . فتسلم السلطة الحقيقية في الحزب عبد العزيز شاويش الذي كان أستاذاً للغة العربية في جامعة اكسفورد فيما قبل . كان هذا خطيباً عنيفاً ، عرف كيف يوجه مبادىء مصطفى كامل نحو الوحدة الاسلامية والوحدة العثمانية (كان من أصل تونسي لا مصري) . إلا أن العمل الوحيد الذي أتاه هو تفجير التوتر الخفي بين الأقباط والمسلمين ، بحيث برز بروزاً لم يسبق له مثيل في تاريخ مصر الحديث . وقد غادر ، هو أيضاً ، مصر إلى تركيا في أثناء الحرب العالمية الأولى ، ثم فقد نفوذه عند انتهائها .

لقد غيرت الحرب ماهية القومية المصرية ، إذ تحولت من حركة خاصة بالنخبة المثقفة ، إلى حركة كان بوسعها ، في أوقات الأزمات ، أن تظفر إلى حد بعيد بتأييد الشعب بكامله . ويعود هذا التغيير

إلى الأفكار الجديدة وإلى الروح الجديدة الناجمة عن الحرب ؛ وإلى الوعود المبذولة والبيانات الصادرة في أثناء الحرب . وهي وعود وبيانات لم تقتصر على المصريين ،إلا انها أثرت فيهم. كما يعود إلى الضيم الذي عانته مصر في تلك الحقبة . ففي مطلع الحرب ، استبدل الخديوي عباس حلمي بعمٍّ له كان ألين منه تجاه البريطانيين : ثم ألغيت السيادة العثمانية على مصر وأدخلت هذه في عداد المحميات البريطانية . فأغاظت هذه التدابير مؤيدي الخديوي والمتمسكين بالرابطة العثمانية، كما أذكت مخاوف الذين كانوا يعتقدون أن السياسة البريطانية كانت تتوخى جعل مصر جزءاً من الامبراطورية البريطانية إلى الأبد . وبالواقع ، فقد عوملت مصر ، تحت ضغط ظروف الحرب ، معاملة المستعمرة . فتكاثر عدد الضباط البريطانيين فيها ، دون أن يرفق ذلك تحسن في النوعية ، وسيق كثيرون من الفلاحين إلى الخدمة في صفوف القوات الحليفة في فلسطين . نعم ، لقد جلب وجود جيش أجنبي كبير في مصر نفعاً لبعض ، لكنه أدى أيضاً إلى متاعب ومشاحنات صغيرة وكبيرة . كذلك أفضى ازدياد الطلب العالمي على القطن إلى إثراء بعض الناس ، لكنه سبب أيضاً تخصيص مساحات كبرى من الأرض لزراعة القطن ، مما جعل المساحة اللازمة لإنتاج الغذاء غير كافية . وعندما ضاق باب الاستيراد ، في السنوات الأخيرة من الحرب ، أصبح الغذاء قليلاً وباهظ الثمن . وبتغيير الروح تغيرت القيادة . فلم يعد الحزب الوطني الذي أسسه مصطفى كامل الحزب المعبر عن المشاعر الجديدة ، بل انتقلت الزعامة إلى رجل لم يكن قط من مدرسة مصطفى كامل ، وإلى حزب كانت مبادؤه مختلفة عن مبادئها .

كان هذا الزعيم الجديد سعد زغلول[٤٣]. لكنه لم يكن جديداً إلا كسياسي شعبي. فقد كان ينتمي إلى جيل أقدم بقليل من جيل مصطفى كامل، وكان معروفاً جداً كشخصية من أبرز الشخصيات بين رفاق محمد عبده. وكانت أصوله العائلية شبيهة جداً بأصول محمد عبده،

كما كانت وشخصيته تعكس صورة تلك الطبقة التي خلقت مصر الحديثة واحتلت مركز الصدارة على مسرح حياتهاالعامة ، إلى أن حلت محلها طبقة جديدة في ١٩٥٢ . ولد على الأرجح في ١٨٥٧ . في إحدى قرى ولاية الدلتا الغربية ، من أب مزارع يشغل مركز العمدة فيها ، وأم تنتمي إلى عائلة مماثلة شغلت مراكز رسمية منذ عهد محمد علي . وإذ لم يكن في الولاية مدارس حديثه في صباه ، دخل مدرسة دينية قديمة ، ثم جاء الأزهر في ١٨٧١ . ولهذا التاريخ أهميته ، ففيه أتى الأفغاني القاهرة وأقام فيها . وكان سعد زغلول ، طيلة السبعينيات ، من تلاميذه المقربين ، كما كان أيضاً من تلاميذ محمد عبده . وفي ١٨٨٠ ، التحق بمحمد عبده كمحرر للجريدة الرسمية ، ثم شغل وظائف رسمية أخرى . لكن الاحتلال البريطاني وضع حداً لنهج حياته هذا . وليس من الواضح ما هو الدور الذي لعبه في الحركة الوطنية في ذلك الحين ؛ لكن من الأكيد أنه كان يعطف عليها ، حتى انه سجن لفترة قصيرة بتهمة تأسيس « جمعية الانتقام » . ثم تعاطى المحاماة لمدة عشر سنوات تقريباً . وفي ١٨٩٢ رضيت عنه السلطات فعين قاضياً في محكمة الاستئناف . واستمر في عمله هذا طيلة أربع عشرة سنة ، كان خلالها يتعاون مع محمد عبده ولطفي السيد وقاسم أمين في ما اعتبروه أهم عمل في زمنهم : إعادة صياغة القوانين وإصلاح المؤسسات في مصر تلبية لحاجات العصر الحديث . وفي ذلك الوقت نفسه ، خطا خطوته الأولى نحو الحياة السياسية ، فأخذ يتردد على أول « صالون » سياسي في الشرق الأدنى الحديث هو صالون الأميرة نازلي . ثم تعلم الفرنسية ، ودرس في مدرسة الحقوق الفرنسية في القاهرة ، قبل ان يتزوج في ١٨٩٦ بابنة رئيس الوزراء مصطفى فهمي باشا . وقد عرفت زوجته هذه ، على الرغم من انتمائها إلى الارستقراطية التركية القديمة ، كيف تنسجم مع دوره كزعيم للأمة المصرية وكيف تعيش سنوات عديدة بعد وفاته محاطة بالاحترام « كأم المصريين » .

وهكذا التحق سعد زغلول ، بفضل حميّه ، بالفئة الحاكمة في مصر . وعندما اقتنع كرومر ، آخر الأمر ، بضرورة إدخال مصريين في الحكومة ممن لهم صفة تمثيلية ، وقع اختياره على سعد ، فعينه الخديوي عباس وزيراً للتربية ، مع أن الخديوي لم يكن يحبه ، إذ اعتبره ، بحق ، خصماً للحكم المطلق . وبقي سعد وزيراً للتربية مدة أربع سنوات كان خلالها وزيراً قديراً ، وإن قاسياً . فقد زاد عدد المدارس وأدخل في برامجها بعض التعديلات ، كإبدال اللغة الانكليزية في بعض المواد باللغة العربية . وأهم من ذلك هو أنّه كان أول وزير مصري يفرض سلطته ، دون خصام يذكر ، على المستشارين والموظفين البريطانيين. وكان هؤلاء ، على وجه العموم ، يحبونه . وقد قال عنه أحدهم إنه ، برغم «طريقته الصلبة والجافة» ، إداري يقظ ، يبدي اهتماماً بالغاً بتفاصيل الأعمال في الوزارة[٤٤]. وفي ١٩١٠ ، رقي إلى وزارة أهم ، هي وزارة العدل. لكنه أخذ يشعر ، أكثر فأكثر ، بصعوبة الاشتراك في الحكم. كان على صلة طيبة بكرومر ، حتى انه علق صورته في مكتبه إلى جانب صور بسمارك والأفغاني وعبده[٤٥]؛ وكان يحلم ، كمحمد عبده ، بتعاون المصلحين البريطانيين والمصلحين المصريين لوضع حد لسلطة الخديوي والقيام بالاصلاحات الضرورية . لذلك فإنه لم يحبذ سياسة غورست القائمة على توسيع صلاحيات الخديوي ، كما انّه لم يستطع التفاهم مع كتشنر ، فاستقال من الوزارة في ١٩١٣ ، ثم قدم ترشيحه لعضوية الجمعية التشريعية التي أنشأها كتشنر ، ففاز بها كما فاز بنيابة الرئاسة . وحين انعقدت الجمعية ، لبضعة أشهر في ١٩١٤ ، برز سعد زغلول كزعيم للمعارضة ضد الحكومة وضد البريطانيين من ورائها . وقد كان في سياسته أقرب إلى حزب الأمة منه إلى حزب مصطفى كامل الوطني ، لذلك هاجمه أتباع مصطفى كامل بعنف ، عندما كان وزيراً للتربية . أما الآن ، إذ أصبح نائباً ، فقد نظروا إليه كمعبّر عن الرأي العام الوطني . وعندما عادت الحياة السياسية إلى نشاطها بعد انتهاء الحرب العالمية

الأولى ، واخذ المصريون يتباحثون بتأليف وفد تمثيلي يدافع عن قضية استقلال مصر في مؤتمر الصلح ، كان من الطبيعي أن يتزعم سعد زغلول هذة المباحثات . فانعقد الاجتماع الأول في بيته الريفي وضم لطفي السيد وسواه . وبعد الاتصال ببعض من كانوا يشاطرونهم هذه الفكرة ، بمن فيهم عدد من الوزراء ، قرر سعد زغلول ورفاقه تأليف «الوفد».ويبدو من الراجح أن الحاكم فؤاد (الذي خلف عباس حلمي حين إلغاء السلطنة) كان على علم بنواياهم وموافقاً عليها . وفي ١٣ تشرين الثاني ١٩١٨ ، أي بعد مرور يومين على الهدنة ، توجه سعد مع عضوين من « الوفد » إلى مقابلة المفوض السامي البريطاني لطلب التسهيلات اللازمة للذهاب إلى لندن لعرض قضية مصر على الحكومة البريطانيّة . ومن ذلك الحين حتّى وفاته، اقترن تاريخ حياته بتاريخ مصر . لقد رفضت الحكومة البريطانية ذلك الطلب . وكان لها بعض العذر ، إذكان من الصعب عليها قبول سعد زغلول ممثلاً للمصلحة الوطنية عوضاً عن الحكومة المصرية . لكن وزارة الخارجية البريطانية رفضت أيضاً طلباً مماثلاً تقدم به رئيس الوزراء ، رشدي باشا ، مما حمله على الاستقالة . وهكذا اشتدّ التوتر ، فألقي القبض على سعد وبعض رفاقه في آذار ١٩١٩ ونفوا إلى مالطا ، مما أدى إلى وقوع اضطرابات واسعة . إذ ذاك ضحت الحكومة البريطانية بمفوضها السامي ، جاعلة منه كبش المحرقة ، فاستبدلته بالجنرال ألنبي ، المنتصر على العثمانيين في حرب فلسطين . ثم أحلت سياسة التفاهم محل سياسة القمع . فأطلقت سراح سعد وسمحت له بالذهاب إلى باريس لعرض قضية مصر على مؤتمر الصلح ، وأعلنت أن بعثة خاصة برئاسة اللورد ميلنر ستدرس الموضوع . وحين وصلت بعثة ميلنر إلى مصر في كانون الأول ١٩١٩ قاطعتها البلاد بأجمعها تقريباً وقد برهنت هذه المقاطعة ، التي دبرها أتباع سعد ، على نفوذ سعد المتزايد . أما تأثيرها على البعثة فكان شديداً . لذلك راحت ، بعد عودتها إلى

لندن ، تفاوض سعد على الصعيد الشخصي (وكان لا يزال في أوروبا) ، عارضة عليه اعتراف بريطانيا بمصر كدولة مستقلة ومملكة دستورية لقاء ارتباط مصر ببريطانيا بتحالف يمنح البريطانيين حق الاحتفاظ بقوة عسكرية فيها تقتصر على تأمين مواصلات الامبراطورية . وإذ فشلت هذه المفاوضات مع سعد ، حاولت الحكومة البريطانية الاتفاق مع المصريين بدونه . وكان رئيس الوزراء عدلي يكن باشا مستعداً للقبول بذلك ، متحدياً موقف سعد . على أنه طلب إلى سعد الاشتراك في المحادثات ، فرفض وراح يعارض مهمة عدلي بنجاح . إذ ما كادت أن تبدأ المفاوضات ، حتى وجد عدلي نفسه عاجزاً عن عقد أي اتفاق . وما ذلك إلا لأن أي اتفاق كان يعني التسوية . فإذا ما قبل هو بالتسوية ، تسنى لسعد أن يزايد عليه فيجعل موقفه صعباً . لذلك استقال في تشرين الثاني ١٩١٢ . ثم ألقي القبض مجدداً على سعد ونفي إلى جزر سيشيل . لكن هذا التدبير ضد سعد جاء متأخراً ، إذ كان قد أثبت أن ليس بالامكان عقد أية معاهدة انكليزية مصرية إلا معه ومع أنصاره ، مما لم يترك للحكومة البريطانية إلا سبيلاً واحداً مفتوحاً أمامها ، وهو أن تتنازل ، من طرفها وحدها ، عما كانت مستعدة للتنازل عنه في أية معاهدة . فأصدر مفوضها السامي ، في شباط ١٩٢٢ ، إعلاناً باستقلال مصر . وهكذا زالت الحماية وأصبحت مصر مستقلة . إلا أن بريطانيا احتفظت لنفسها بأربع مسائل ريثما يتم الاتفاق عليها فيما بعد : مواصلات الامبراطورية ، والدفاع ، والمصالح الأجنبية والأقليات ، والسودان .

وهكذا نجح سعد في أن يحقق لمصر استقلالاً موقتاً على الأقل ، دون أي ارتباط . ثم سمح له بالعودة إلى مصر في أيلول ١٩٢٣ ، وكان الدستور قد وضع في أثناء غيابه ، كما كانت الانتخابات قد أسفرت عن فوز أنصاره الذين انتظموا في حزب برلماني أطلقوا عليه اسم «حزب الوفد» . فاستلم سعد زغلول رئاسة الوزارة ، ودخل في

مفاوضات مع الحكومة البريطانية حول المسائل الأربع المعلقة . وكان رمزي مكدونلد قد أصبح رئيساً للوزارة البريطانية ، وهو ممن كانوا يعطفون على المطالب المصرية . لكن المفاوضات فشلت ، فاشتدّ التوتر في مصر ، وهاجمت دوائر الدعاية في الوفد السياسة البريطانية بعنف . وحين قتل قائد القوات البريطانية ، ألقى المفوض السامي المسؤولية على سعد وأتباعه ، فوجه إلى الحكومة المصرية إنذاراً صارماً أدى إلى استقالتها . ثم بدأت مرحلة ظهر فيها الوفد وكأنّه خسر المبادرة ، إذ تسلمت السلطة حكومة ائتلافية من أشخاص عينهم القصر ، ومن الاحرار المستقلين . لكن هذا الائتلاف كان مزعزعاً ، ولم يمض وقت طويل حتّى طغت قوة القصر على كل شيء ، فتصالح المستقلون مع الوفد الذي أخذ يطالب بانتخابات جديدة . وجرت الانتخابات في ١٩٢٦ ، ففاز فيها الوفد بالأكثرية. لكن سعد لم يتسلم رئاسة الوزارة في وجه معارضة بريطانيا ، بل انتخب رئيساً لمجلس النواب . وهكذا تشكلت حكومة ائتلافية من الوفديين والاحرار . لكن هذا الائتلاف كان مزعزعاً أيضاً . غير أن تأثير سعد على أتباعه جعله يستمر حتّى وفاته في ١٩٢٧ .

تنقسم حياة سعد زغلول العامة إلى قسمين واضحين ، تفصلهما حرب ١٩١٤ – ١٩١٨. على أن هذا التقسيم ، ككل التقسيمات في التاريخ أو في حياة الانسان ، إنما هو أقل دقة في الواقع مما هو في الظاهر . لكن من المؤكّد أن هناك فرقاً بين سعد زغلول القاضي المصلح ، وسعد الزعيم الشعبي ، ينم عنه ذلك التباين البادي ، إن لم يكن في محتوى تفكيره في شؤون السياسة والمجتمع ، فعلى الأقلّ في مدى إلحاحه على بعض نواحيها . لقد بقيت أفكاره إجمالاً أفكار مدرسة محمد عبده ، إلى أن انخرط انخراطاً تاماً في الحياة السياسية . كان موضوع تفكيره مصر ، كشيء محدد في المكان ومتصل في الزمان ، فرعوني وعربي على السواء. وكان يعتقد أن على مصر أن تستقل ، وان الاستقلال الحقيقي لا يتمّ إلا بالاصلاح ؛

وان الحاجة إلى الاصلاح هي على أشدها في حقلي التربية والقانون ، وأنّه من الضروري إقامة نظام تشريعي مستمد من مبادىء الفقه الاسلامي ، على ان يلبي ، بالوقت نفسه ، حاجات العصر . ومن شأن هذا النظام ان يسيطر على المجتمع كي لا يقع في الفوضى وعلى الحكم كي لا ينقلب إلى استبداد .

هذه المجموعة من المعتقدات تفسر نشاطه قبل ١٩١٤ . فقد كان معروفاً ، في ممارسته القضاء ، بحرصه على إقامة العدل . لكنه كان ، في حالات الشك ، يميل إلى التسامح ، إذ كان يرى أنّه من الأفضل تبرئة المجرم من تجريم البريء[٤٦]. وكان ايضاً ، في بعض الحالات ، يخالف القواعد الاجرائية لتصحيح خطأ في الحكم . وكان يشجب التجاء البوليس إلى وسائل التهديد والضغط ، لأن ذلك كان في نظره أشدّ خطراً على الناس من اختفاء المجرم أو تهربه من العقاب ، كما كان من شأنه أن يلحق الضرر بالقضاء ، فيجعل منه حليفاً للاستبداد لا نصيراً للعدل [٤٧] . فالعدل ، في اعتقاده ، يجب أن يسود ، لكن من الواجب تحديد العدل على ضوء المصلحة العامة ، وتحديد المصلحة العامة على ضوء مجموع المصالح الخاصة . لقد أعلن ، في أثناء حكم أصدره ضد سلطات الري في الاسكندرية لتعديها على أملاك خاصة ، انه من غير الممكن أن يكون القصد من هذا القانون إجازة التدابير الجورية المخالفة للعدل والقانون والملحقة الضرر بحقوق الأفراد والخالية من النفع العام[٤٨] . وهكذا يمكن اعتبار عمله في القضاء كمحاولة لجعل مبادىء محمد عبده الرامية إلى إصلاح الشرع أساساً للمحاكم العلمانية أيضاً . أما الشرع بحد ذاته ، فقد حول إليه بعض الاهتمام بوصفه وزيراً للعدل ، فأسس مدرسة لقضاة الشرع يتلقون فيها التربية الحديثة .

إن حرصه هذا على إصلاح جهاز المجتمع يتجلى في البيان الانتخابي الذي ألقاه يوم ولج باب الحياة السياسية كمرشح في انتخابات ١٩١٣ . ومما جاء فيه انّه سيسعى ، إذا قدر له الفوز

في الانتخابات ، إلى إصلاح النظام التشريعي ، وتوسيع نطاق التربية بحيث تشمل أولاد الفقراء ، ومنح الصحافة حرية أوسع ضمن حدود النظام العام ، وإصلاح البلديات في القاهرة ، وتحسين أوضاع الفلاحين (٤٩) . وعندما اضطر ، بعد انتخابه ، إلى معارضة الحكومة ، متخذاً بذلك أولى خطواته نحو الشهرة ، بقي سائراً على هذا النهج ذاته. ذلك أن عدم سيادة القانون ، أو حكم الخديوي المطلق ، قد ظلّ ، كما كان ، موضع خصومته. ومن أجل إحراز النصر ، لم يتردد في استخدام البريطانيين ما أمكن ، مع أنه لم يكن من مؤيدي وجودهم بلا حساب ، ولا ممن يطيقون منهم كثرة الرقابة والتدخل .

أما شخصيته فلم تتغير إلا قليلاً ، بعدما أصبح الزعيم الشعبي لمصر . فقد بقيت الأفكار ذاتها قابعة في ذهنه حتى آخر حياته ، كما بقي ، على الأقل في الساعات الهادئة ، تلميذ جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده . ولم يتنازل عن إيمانه بالديمقراطية أسلوباً للحكم . ذلك أن الحكومة في نظره هي لخدمة صالح الفرد والمجتمع ، ولذلك حق لها أن تطلب مساعدة الشعب. لكن الشعب المصري ينظر إلى الحكومة نظرة العصفور إلى الصياد ، لا نظرة الجيش إلى القائد . فمن الواجب استبدالها ، بحيث يثق الشعب بالحكومة ويقتنع بأنها جزء من الأمة (٥٠) . وقد حاول ، في الخطب الأولى التي دشن بها زعامته السياسية ، إزالة المخاوف بالتعبير عن اعترافه بمصالح جميع الفئات : مصالح الأجانب المالية ، ومصالح العالم في قناة السويس ، ومصالح الأقباط داخل المجتمع القومي المصري . وهكذا كانت روحية الوفد الأولى روحية « الاتحاد المقدس » ، ووحدة الرابطة القومية التي فيها تذوب الفروقات الدينية . لكن هذه الروحية لم تدم ، لأنها ربما كانت أبسط مما ينبغي ، إذ لا تتلاشى الفروقات الدينية بهذه السهولة . لكن ليس من داع للشك في إخلاص سعد زغلول ، وهو الذي لم يفقد يوماً تأييد كبار الأقباط . وعلى هذا النحو أيضاً استهوت وطنية الوفد عنصراً مضطهداً آخر ، هو المرأة المصرية

المثقفة . والواقع أن فكرة مناصرة المرأة كانت قد أصبحت ، منذ قاسم أمين ،هاجس التفكير الوطني في مصر . وليس من قبيل المصادفة أن تدخل في عداد الأيام الوطنية الخالدة تلك الأيام التي سارعت فيها النساء ، بقيادة هدى شعراوي ، إلى خلع الحجاب والاشتراك في الحياة العامة .

لكن استمرار الصراع أدى تدريجاً إلى تضاؤل ساعات التفكير الهادىء . فأخذ الجميع يلاحظون ، مصريين كانوا أم أجانب ، أن « الزعيم » بدأ يتكلم بلهجة جديدة وبإلحاح آخر . لقد أصبح أكثر استبداداً ، لا بل أكثر ميلاً إلى الانتقام في علاقاته مع الزعماء الآخرين . ولم يمر زمن طويل على الوفد حتى أخذ يتصدع من أعلى . فلم ينفصل عنه السياسيون الطموحون فحسب ، أمثال محمد محمود واسماعيل صدقي، بل لطفي السيد أيضاً،وهو ذلك المتعقل القنوع وزميل سعد في التلمذة على محمد عبده. واصبح سعد أيضاً أكثر تعنتاً في تصرفاته مع الآخرين وأضيق في مفهومه للأمة المصرية . فقد قال في إحدى خطبه بأن أهم نتائج الثورة كانت تمصير الاقتصاد المصري، وخلع الحجاب ، واشتراك المرأة في الحركة الوطنية ، وإزالة طبقة الباشوات ، وتسلم الفلاحين الحكم ، واختفاء العنصر التركي من السياسة المصرية (٥١) . ثم أضاف قائلا : ان الاستقلال آت بعد كل ذلك ، لأن لا قيمة للاستقلال الخارجي ان لم يرافقه التحرر الداخلي ايضاً . كانت آراء كهذه مما يرضى عنه محمد عبده ، باستثناء المسائل الثلاث الأخيرة . فقد كان محمد عبده يدعو دوماً إلى الوحدة الاجتماعية (الوطنية والدينية على السواء)، وإلى توافق جميع المصالح ، وإلى فكرة عن الأمة المصرية لا تعير العرق أي وزن .

فما الذي أحدث هذا التغيير في سعد زغلول ؟ هنالك من يزعم أن بريق السلطة قد أخلّ بتوازن طبعه . وفي هذا ، ولا شك ، بعض الحقيقة . فمن شأن الحياة السياسية أن تقوي في الانسان ما قد يكون عليه أصلاً من ميل إلى العنف والانتقام . وقد ظهر ذلك بوضوح ،

عند سعد زغلول، حين واجهت المصاعب علي عبد الرازق من جراء كتابه عن « الاسلام وأصول الحكم » . كان من المتوقع أن يبدي سعد بعض العطف على رجل لم يكن من أتباع محمد عبده فحسب ، بل ممن توسعوا في تطبيق مبادئه في التفسير – حتى لو اعتبر هذا التوسع انحرافاً . فكان شهيداً للحرية الفكرية . لكن سعد لم يظهر نحوه أي عطف ، لا بل سره أن تحل به هذه المحنة، لاتصاله بالحزب الدستوري الحر الذي أسّسه المنشقون الأول عن الوفد ، ولأن مثل هذه المحنة فضيحة كان من شأنها إضعاف هذا الحزب المنافس (٥٢) .

لم يكن سعد رجل فكر بالمعنى الدقيق ، بل رجل اتجه ذهنه بطبيعته نحو الأمور العملية . كانت ثقافته ثقافة رجل عملي : فلم يطالع من الكتب إلا ما كان له علاقة بعمله ، ولم يدرس اللغة الفرنسية لأنها كانت مفتاح كنوز المدنية الحديثة ، بل لأنها كانت ضرورية لعمل رجل سياسي طموح . كما انه لم يدرس اللغة الانكليزية إلا لتساعده على التعامل مع الانكليز ، وبعض أصول اللغة الألمانية في أثناء الحرب العالمية الأولى إلا تحسباً للمستقبل . وكان دافعه الرئيسي لقراءة القرآن العثور على آيات مفيدة يستشهد بها (٣٥) . وإذا كانت وجهة نظره قد تغيرت فيما بعد ، فليس لتغيير طرأ على طبعه ، بل لضرورة الاستجابة لقضايا عملية جابهته . فتردده ، في هذه المرحلة ، في التعاون مع الانكليز لا يفسره إلا ما طرأ من تحول على وضع بريطانيا في مصر والعالم . ففي ١٩١٨ كانت السلطة الادارية الانكليزية في مصر قد تزايدت وأخذت تستهدف حماية المصالح البريطانية ، لا تحقيق ما كان ضرورياً لإصلاح مصر ، كما كان في الماضي .أضف إلى ذلك أن نقاط واسن الأربعة عشرة ووعود الحلفاء الأخرى كانت قد خلقت روحاً جديداً في العالم . ولعل هذا التغير هو ما يفسر اهتمام سعد ، آنذاك ، بالاصلاح الداخلي أكثر من اهتمامه بالاستقلال . فقبل ١٩١٤ ، كان حتى الاستقلال المحدود مستحيلاً ،ولم يكن لمصلح مصري عملي من خيار سوى القبول بالوجود

البريطاني ومحاولة الانتفاع به لمصلحة البلاد . وعلى هذا قد يكون الكثير من تصرفات سعد التي بدت عنيفة وغير متعقلة راجعاً إلى طبيعة المشاكل السياسية التي واجهته . وبتعبير آخر ، كان سعد يحاول أن يقود حركة جديدة لا عهد لمصر بها من قبل ، وفي ظروف كانت تجعل بعض الأعمال مستحيلة وبعضها محتمة ، فأثرت طبيعة الأفعال التي كان عليه القيام بها في المفاهيم التي كان يفهم ذاته على ضوئها ويبرر نفسه .

كان الوفد الذي زار السر رجينالد فنغات في تشرين الثاني ١٩١٨ وفداً قد شكل نفسه بنفسه ، وكان ادعاؤه التكلم باسم الشعب المصري لا أساس له سوى ذلك الادعاء نفسه . وإذ لم يكن هناك برلمان أو جهاز آخر منظم ومعترف به ومؤهل للتعبير عن الرأي العام . فلم يكن من بد لذلك الوفد ، لدعم ادعائه هذا تجاه البريطانيين وتجاه منافسيه ، من فرض إرادته عليهم ، وذلك بتوليد نوع من القوة يستعيض بها عن القوة التي كان من الممكن استمدادها من أكثرية برلمانية في بلد دستوري ، أو من جيش ، أو من شبكة من العلاقات الخارجية في بلد مستقل . وهكذا كان لا بد له من تحقيق غرضين جوهريين ، الواحد مرتبط بالآخر : إيجاد قوة بديلة عن القوة البرلمانية والوطنية ، وإيجاد أساس معنوي لأعماله ، أي نوع من التبرير المعنوي لادعائه حق التفاوض باسم الشعب المصري ، وعند الاقتضاء تحدي السلطة القائمة ، أكانت سلطة الدولة الحامية أم سلطة الحكومة الشرعية .

وقد اجتازت هذه العملية فترتين حرجتين : الأولى فترة اصطدام سعد الأول بالبريطانيين في ١٩١٨ – ١٩١٩ ، إذ رفضت وزارة الخارجية البريطانية السماح له بالسفر إلى لندن وباريس للتباحث في مستقبل مصر . كان هذا الرفض بالحقيقة بمثابة عدم قبول البريطانيين بادعائه حق التكلم باسم الشعب المصري . نعم ، كان سعد رجلاً ذا منزلة وخبرة ؛ لكنه لم يكن وحده يتحلى بهذه الصفات ، فضلاً

عن أنّه لم يكن عضواً في الحكومة . فجرت في بادىء الأمر محاولة لإضفاء نوع من الشرعية على الوفد ، وذلك بربطه بالهيئة التمثيلية الوحيدة التي قد يجوز القول بأنها كانت موجودة في ذلك الحين ، أي الجمعية التشريعية ، التي كانت قد انتخبت في ١٩١٣ لكنها توقفت عن الانعقاد منذ وقوع الحرب ، والتي كان بعض أعضائها (بمن فيهم سعد) أعضاء في الوفد . ثم ظهرت تدريجاً نظرية أخرى تقول بأن سعد لم يكن مجرد زعيم سياسي كغيره ، وبأن الوفد لم يكن حزباً سياسياً بالمعنى المألوف ،وانما كان ممثلاً للشعب المصري على نحو خاص ، مما يلقي على عاتقه بعض الالتزامات ويحرره بالوقت نفسه من بعضها ؛ وبأن وفداً كهذا يعود له وحده القرار النهائي في ما يجب أن يقوم به .

وقد نص الدستور الأول للوفد ، الموضوع في ١٩١٨ ، على أن الوفد يستمدّ سلطته من إرادة الشعب المصري المعبر عنها إما مباشرة وإما بواسطة ممثليه في الهيئات التمثيلية »[٥٤] . وفي مرحلة سابقة ، جرت محاولة للحصول على توكيل من المصريين في سائر أنحاء البلاد يخول الوفد العمل من أجل استقلال مصر بجميع الوسائل الممكنة . وقد وقع بالفعل هذه الوثيقة أبناء الطبقات المثقفة ، لا بل أعضاء المجالس المحلية ، ومخاتير القرى وأعيان الريف ، بتشجيع من الحكومة المصرية في ذلك الحين[٥٥] . وعلى هذا الأساس ادعى سعد زغلول بأنّه يتكلم باسم مصر في وجه بريطانيا . وقد صرح ، في رده على فنفات في ١٩١٨ ، بأنّه هو ورفاقه إنما هم الممثلون الطبيعيون المكلفون من قبل الأمة المصرية نفسها[٥٦] . وبعد ثلاث سنوات ، ذهب سعد أبعد من ذلك ، فاستخرج من هذا الادعاء مستلزماته المنطقية . ففي كانون الأول ١٩٢١ ، وفي فترة الاضطرابات التي نشبت على أثر إخفاق المفاوضات بين عدلي وكيرزون ، حذر مستشار وزارة الداخلية آنذاك سعد زغلول من تعاطي النشاط السياسي . فأجابه بأنّه لا يستطيع الكفّ عن هذا

النشاط ، لأن القانون الخلقي الوحيد الذي يمكنه الاعتراف به إنما هو الواجب الوطني. ثم أضاف قائلا ان الأمة انتدبته للعمل من أجل استقلالها ، وما من أحد سواها له الحق في أن يمنعه من القيام بهذا الواجب المقدس [٥٧] . إن مثل هذا الموقف إنما هو تأكيد للمبدأ ، ناهيك بأنّه يتضمن ، منطقياً ، منهاجاً للعمل . فالطريقة الوحيدة التي كان يمكن لسعد بلوغ أهدافه بها إنما كانت توليد التأييد الشعبي ، أو بكلمة أخرى ، جعل الأمة تتصرف كما لو كان ادعاؤه صحيحاً . نعم ، كان بإمكانه استخدام وسيلة أخرى . فهو ، كمصطفى كامل ، لا بل كجميع الزعماء الوطنيين في البلدان الخاضعة للدول الديمقراطية ، قد وثق الى حد ما بالاحرار الأوروبيين ، فكان يقول : اذا لم تساعدنا اي حكومة اجنبية ، فلنا بين شعوبها عدداً من الاحرار ممن يعطفون على قضيتنا ويخدمونها بالخطابة والكتابة [٥٨] . لكن هذه الوسيلة لم تكن في نظره سوى وسيلة ثانوية . أما الوسيلة الأولى ، فهي التأييد الشعبي . ولكي يتمكن من استخدام هذه الوسيلة ، توجب عليه أن يفرض سلطته على الشعب المصري ، بحيث يضطر البريطانيون للقبول به ناطقاً وحيداً باسم مصر .

وفي أواخر ١٩١٩ ، كان هذا النهج الذي سلكه قد بلغ نهايته أو كاد . فمقاطعة الشعب المصري لبعثة ميلنر ، وصعوبة تأليف حكومة تتسلم الحكم في أثناء إقامة تلك البعثة في مصر ، قد ترك أثره في ميلنر وزملائه ، بحيث حملهم على التفاوض مع سعد بصفة شخصية . إذ بدا لهم أن اتفاقاً يعقده سعد مع بريطانيا ، هو اتفاق يقبل به الشعب المصري ولا يقبل بسواه . وهكذا لم يعد أحد يشكّ بصحة أوراق اعتماده كزعيم الشعب . لكنه ، مع هذا ، لم يكن هو الحكومة المصرية . وهذا ما كان محور القضية في أثناء الأزمة الثانية ، أي أزمة ١٩٢١ ، التي وقعت عندما حاول عدلي باشا أن يهيىء نفسه لإجراء مفاوضات تمهد لعقد معاهدة مع بريطانيا . وهو في ذلك قد كاد يتغلب على سعد ، لا لأن في يده سلطة الحكومة

فحسب ، بل لأنه كان بإمكانه ايضاً اكتساب عاطفة الشعب الوطنية . إلا أنه كان يشكو من عيب كبير ، هو انتماؤه إلى إحدى العائلات التركية القديمة التي أثرت وقويت في خدمة محمد علي وخلفائه . ولعله لم يستطع ، لكونه « السيد الكبير » ، أن يستهوي المصريين كما استهواهم سعد الذي كتب عنه دبلوماسي انكليزي قائلاً : « كان زغلول إنساناً إلى حد بعيد . فهو ، مثلاً ، يحب القمار والنكت البذيئة والطعام الطيب . . . وهو ، بمعنى من المعاني ، أول مصري يمثل المصريين حقاً ويعتبر ابن الأرض النقي . فهو ان أرعد فكنبي صغير ، أو مزح فكأحد أبناء العامة . »(٥٩) .

لكن عدلي كان ، من جهة أخرى ، رجلاً سياسياً موهوباً ، وذا أخلاق شريفة ولطيفة ، وليبرالياً ، ووطنياً أيضاً لكن على طريقته الخاصة . فقد شجع الوفد في مراحله الأولى ، وذهب إلى باريس بطلب من سعد في ١٩٢٠ للعمل على إنجاح المحادثات مع بعثة ميلنر . لكن المنافسة قامت بين الرجلين بالرغم من العلاقات الودية التي كانت تربطهما . فقد اختلف أعضاء الوفد فيما بينهم حول الموقف الواجب اتخاذه من اقتراحات ميلنر ، فالتف حول عدلي القائلون بقبولها ، بما فيهم لطفي السيد . وعندما أعلنت الحكومة البريطانية ، بعد نشر اقتراحات ميلنر ، استعدادها للمفاوضة ، اتسع الخلاف . فأصر عدلي ، وكان قد أصبح رئيساً للوزراء ، على أن الحكومة هي التي يجب ، مع موافقة الوفد طبعاً ، أن تقوم بالمفاوضات ، بينما أصرّ سعد على أن يكون الوفد هو المفاوض الوحيد . وقد بدا إذ ذاك لبعض الزعماء المصريين أن إصرار سعد هذا إنما هو بمثابة الزعم بأن من حق رجل واحد ، لم تمنحه القوانين المرعية هذا الحق ، أن يفرض إرادته على صاحب العرش وعلى البلاد بمجموعها ، وأن يتعدى في سبيل ذلك حدود القانون والنظام(٦٠) . لذلك كان في وسع البعض ممن كانوا أكثر تحفظاً وخبرة من سعد، أو على غير استعداد لقبول وجهة نظره ، أن يجدوا في عدلي زعيماً يسهل العمل معه .

وهكذا كان من الضروري لسعد أن يمنع عدلي من التفاوض باسم مصر ، أو إذا استحال ذلك ، أن يحول دون نجاح المفاوضات . واستمر هذا الصراع حول السلطة طيلة ذلك العام ، حتى انتهى بزجّ سعد في السجن ثم بنفيه مرة ثانية ، كما انتهى أيضاً بإخفاق المحادثات بين عدلي وكورزون . وقد ظهرت ، في أثناء هذا الصراع ، نظرية جديدة لسعد في ماهية الوفد، وفي ما هو بالنسبة للوفد ، فقال بأن الوفد ليس حزباً سياسياً ، شارحاً ذلك بقوله : «يقولون أين برنامجكم ؟ فنقول نحن لسنا بحزب وإنما نحن وفد موكل عن الأمة يعبر عن إرادتها في موضوع عينته لنا، هو الاستقلال التام. فنحن نسعى لهذه الغاية وحدها... أما المسائل الداخلية: هل يكون التعليم اجبارياً ومجاناً أم بمصاريف ؟ هل يجب في الأمور الاقتصادية أن يكون هناك فوائد على الدين ؟ هل نزرع القطن في ثلث الزمام أو نصفه ؟ فهذه مسائل أترك الأمر فيها لمن هو أعرف مني بها . وأما فيما يتعلق بالاستقلال ، فنحن أمة لا حزب . ومن يقول لنا إننا حزب يطلب الاستقلال يكون مجرماً . لأن هذا يدل على أن في الأمة حزباً أو أحزاباً أخرى لا تريد الاستقلال. أن الأمة بتمامها تريد الاستقلال التام ، ونحن تراجمة الأمة فيما يتعلق بهذا الاستقلال . نحن أمناء الأمة فيما يتعلق بهذا الاستقلال » (٦١) .

كان الوفد جزءاً ثابتاً من كيان مصر السياسي ، لا بل الأمة المصرية نفسها منتظمة للعمل في سبيل أهداف سياسية . كانت مهمة الحكومة أن تحكم ، أما مهمة الوفد وزعيمه فكانت تمثيل الرأي العام . فعلى الحكومة أن تقبل بذلك ، فلا تحاول توجيه الرأي العام أو التأثير فيه ضد الوفد ؛ وإذا ما دخلت في مفاوضات فعليها أن تضع أمام الوفد نتيجة مفاوضاتها (٦٢) . وبتعبير آخر ، كان الحكم أمراً ثانوياً بالنسبة للوفد ، فهو ، في الحكم أو خارج الحكم ، الحارس الدائم للمصلحة العامة . إن هذه التأكيدات التي صيغت خلال استعار النزاع غدت ، فيما بعد ، جزءاً من عقيدة الوفد ، وكان لها تأثير عميق في آرائه وسياسته .

الفصل التاسع
رشيد رضا

في الربع الأخير من القرن التاسع عشر ، كانت تحوم في مختلف أرجاء العالم الاسلامي أفكار شبيهة بأفكار محمد عبده ، كما كانت تظهر في جميع البلدان الاسلامية المتقدمة نخبة من المصلحين أمثاله . ولعله من التبسيط أن يعزى ذلك إلى تأثير الأفغاني ومحمد عبده . إذ يمكن القول ، من جهة أخرى ، إن مجلة «العروة الوثقى» لم تكن لتملك مثل ذلك التأثير لولا وجود فئات إسلامية صغيرة ترى رأي القائمين عليها .

كان من هذه الفئات ، في تونس ، تلك التي تألفت من بعض رفاق خير الدين وأتباعه ، نخص بالذكر منهم محمد بيرم . كان هذا من أسرة أنجبت سلسلة من علماء الدين ، وصاحب عدد من المؤلفات في إصلاح الشريعة ، فضلاً عن كتاب مهم في تأريخ عصره . وكان منها ، في بغداد ، علماء أسرة الألوسي . فقد وضع أحدهم شرحاً مسهباً للقرآن ، وملخصاً متقناً للتعاليم التقليدية ، كما وضع آخر ، وهو من جيل لاحق ، دفاعاً عن ابن تيمية ضد تهمة الانحراف ، مما يدل على أن الوهابية كانت آخذة في التأثير في المسلمين المثقفين المنتمين إلى مذاهب أخرى[1]. ومنها أيضاً من احتلوا المراكز الكبرى للتعليم الاسلامي في حلب ودمشق وطرابلس والقدس ، كطاهر الجزائري (١٨٥١ — ١٩٢٠) الذي عاصر محمد عبده وكان على صلة به . وهو من أصل جزائري ومن بطانة الأمير عبد القادر الشهير . وقد كتب في الأدب واللغة ، واحتلّ مكانة مرموقة بفضل مسعاه

في إقامة المدارس الحديثة وصيانة الكتب القديمة . فهو الذي أنشأ المكتبة الظاهرية في دمشق وجعل منها داراً للمخطوطات التي كانت موزعة في جوامع المدينة ومدارسها القديمة . ومن هؤلاء أيضاً الشيخ حسين الجسر (١٨٤٥ - ١٩٠٩) من طرابلس ، الذي أبدى في حياته وتآليفه الاهتمام ذاته بالتوفيق بين التعاليم القديمة والحديثة، وبتبني ما لا يهدم معتقدات الاسلام وقيمه من نزعات العالم الحديث .

وقد تخرج الاستاذ الجسر من الأزهر ، حيث تأثر بتعاليم المرصفي . ثم أصدر صحيفة من أوليات الصحف العربية ، وأسس « المدرسة الاسلامية الوطنية » في مسقط رأسه طرابلس . كان منهاج هذه المدرسة يشتمل على تعليم اللغات العربية والفرنسية والتركية ، والعلوم الدينية، والمنطق، والرياضيات ، والعلوم الطبيعية الأوروبية الحديثة . وكانت جميع كتب تدريس هذه العلوم الحديثة مترجمة إلى لغة عربية واضحة صحيحة بفضل الدكتور فان دايك ، المرسل الأميركي ، الذي كان يزود بها الكلية البروتستانتية السورية[٢] .

ووضع الشيخ الجسر « الرسالة الحميدية » ، وهي عرض للعقيدة الاسلامية ، توخى منه تعريف الاسلام بطريقة جديدة وسهلة المنال ، تلبية لرغبة في فهم هذا الدين أخذت تظهر ، أو هكذا اعتقد ، لدى غير المسلمين . وفي هذه « الرسالة » يقف المؤلف ، في كثير من المسائل ، الموقف التقليدي ، لا الموقف الذي جعله محمد عبده عنوان السنة الجديدة . فيقول ، مثلاً ، إن الجهاد مشروع لا للدفاع عن الاسلام فحسب ، بل لهداية الذين يصرون على رفضه أيضاً . وهو يدافع عن المفهوم الاسلامي للرق ، ويقبل بالرأي التقليدي القائل بأن باب الاجتهاد قد أقفل بنهاية القرون الثلاثة الأولى . والحجة على ذلك أن علماء تلك العصور كانوا يتكلمون بسلطان أقوى من الذين جاؤوا بعدهم ، وأنهم كانوا أقرب زمنياً إلى النبي وإلى الذين عرفوه ، وأن جميع المسائل الهامة قد انتهت إلى حل ، بعدهم بزمن قصير [٣]. لكن طريقة معالجته لشخصية محمد وتعاليمه يمكن اعتبارها

نهجاً جديداً ، وبالأخص إلحاحه على حق العقل في تفسير نصوص القرآن والحديث[٤]. فهو يدعو إلى تفسيرها حرفياً ما لم يتعارض هذا التفسير الحرفي صراحة مع أحد المبادىء العقلية . عندئذ يجب تفسيرها رمزياً ، إذ لا يجوز قبول أي تفسير يتناقض والدليل العقلي القاطع .

وكان بين السوريين واللبنانيين من الجيل اللاحق فريق أعدته تعاليم أمثال هؤلاء لاستساغة أفكار الأفغاني ومحمد عبده وتقبلها تقبلاً تاماً ، منهم عبد القادر المغربي الذي كان ، في سني حداثته ، على اتصال وثيق بالأفغاني حين كان في اسطنبول ؛ ومحمد كرد علي ؛ والأمير شكيب أرسلان ؛ ومحمد رشيد رضا . وقد دفعت الحياة بكل منهم في سبيل مختلف ، فصرف كرد علي والمغربي حداثتهما في العمل الصحفي في القاهرة ودمشق ، ثم انصرفا في عهد النضج إلى التعليم ، فأسسا المجمع العربي في دمشق ، وغدا كرد علي مؤرخ المدينة . أما شكيب أرسلان ، فمع أنّه لم يتخلّ قط عن الاهتمام بالاصلاح الاسلامي ، فقد جذبته السياسات القومية العربية ، كما سنرى . وأما رشيد رضا (١٨٦٥ ــ ١٩٢٥) فقد ثابر على السير ، أكثر من سواه ، في الانجاه الذي شقه لهم محمد عبده[٥].

ولد رشيد رضا في قرية قرب طرابلس ، من عائلة شبيهة بعائلة محمد عبده ، من حيث انها قروية ذات مكانة وإرث من العلم والتقوى. بدأ دراسته على النهج القديم في « الكتّاب » . إلا أنّه استطاع ، وهو من الجيل اللاحق بجيل أستاذه محمد عبده ، أن يستفيد من التربية الحديثة ، فاستقى شيئاً من العلوم الجديدة ، وتعلم اللغة الفرنسية في مدرسة حكومية تركية ثم في مدرسة حسين الجسر في طرابلس . لكنه امتلك أيضاً ناصية الفقه واللغة العربية . وها هي كتاباته تشهد له بالعلم الراسخ من الطراز القديم .

ترك لنا رشيد رضا ما لم يكن نادراً في العربية ، كما كان يتصور ، وهو سيرة لحياته يصف فيها تكوّنه الذهني والروحي خلال ما يقرب من الثلاثين سنة الأولى من عمره[٦] ، وتُظهر التأثيرات

الكبرى التي فعلت فيه. ففي مدرسة حسين الجسر، ومن خلال كتابات صحفيي القاهرة اللبنانيين، لاحت له بعض ملامح العلم الحديث وعالم أوروبا وأميركا الجديد. وذلك بالاضافة الى تأثره بالقدامى من العلماء المسلمين، لاسيما الغزالي في كتابه «إحياء علوم الدين»، حيث يقيم الغزالي توازناً بين الطاعة الخارجية للشريعة وبين التقوى الشخصية الداخلية التي كان رشيد رضا، كمحمد عبده، يعلق عليها وعلى النوايا الحسنة أهمية كبرى ويعتبرها شرطاً ضرورياً لجعل الصلاة والأفعال مقبولة. إلا أن هذا التوازن قد اختلّ لدى الأجيال اللاحقة، فتحولت التقوى الداخلية المنضبطة بالشريعة إلى تمارين صوفية طليقة من قيود الشريعة اتخذت لنفسها طقوساً وعقائد خاصة بها. وقد تنبّه رشيد رضا إلى هذا الأمر على أثر التحاقه، تحت تأثير الغزالي، بإحدى الطرق الصوفية وممارسته الحياة الروحية على يد شيخ من مشايخها. فبعد أن اختار طريقة النقشبندي وتبع، لمدة، تعاليمها ومارس تمارينها الزهدية الصارمة، أخذ يشعر بأخطار الأنظمة الصوفية. وأخيراً انفجرت شكوكه بعنف، في حلقة من حلقات المولويين الملقبين «بالدراويش الراقصين»، فنهض وغادر المكان غاضباً (٧).

كانت هذه الخبرة أحد العوامل التي حملته، في السنوات اللاحقة، على التقرب من تعاليم ابن تيمية ومسالك الوهابيين، بالرغم من أنّه، عندما كتب سيرة حياته، لم يكن قد تعرف بعد إلى ابن تيمية إلا من خلال كتابات أخصامه. ولم يكن يعرف شيئاً عن الوهابيين سوى رفض السنة لهم وبعض الأساطير عنهم كالتي تروي أنهم كانوا يربطون خيولهم في جامع النبي(٨). ثم تعرف إلى أفكار الأفغاني ومحمّد عبده، كما اطّلع على مجلة «العروة الوثقى» للمرة الأولى بين عامي ١٨٨٤ و ١٨٨٥، أي في أوائل عهد صدورها. وكذلك التقى، حوالي ذلك التاريخ، بمحمد عبده عندما زار طرابلس (٩). غير أن المجموعة الكاملة للمجلة لم تقع

بين يديه إلا بعد نحو عشر سنوات من ذلك التاريخ ، أي بين عامي ١٨٩٢ و ١٨٩٣ ، فكان تأثيرها فيه عميقاً . وفي هذا يقول : « ثم إني رأيت في محفوظات والدي بعض نسخ الجريدة فكان كل عدد منها كسلك من الكهرباءَ اتصل بي فأحدث في نفسي من الهزة والانفعال والحرارة والاشتعال ما قذف بي من طور إلى طور ومن حال إلى حال ... والذي علمته من نفسي بالخبر ومن غيري بالخبر ومن التاريخ أنّه لم يوجد لكلام عربي في هذا العصر ولا في قرون قبله بعض ما كان لها من إصابة موقع الوجدان من القلب والاقناع من العقل »(١٠) .

وراودت رشيد رضا طويلاً فكرة الذهاب إلى اسطنبول للالتحاق بالأفغاني ، لكن هذا لم يتحقق . ولم يمر زمن طويل حتى كان تأثير محمد عبده فيه قد حجب تأثير الأفغاني . ففي ١٨٩٤ كرر عبده زيارته لطرابلس ، فلقيه رشيد رضا للمرة الثانية وتحدث إليه طويلاً . وغدا ، منذ تلك البرهة حتى مماته ، تلميذه الأمين وشارح أفكاره ، وحامي سمعته ، ومؤرخ حياته . إلا أننا نجد ، بين تلاميذ محمد عبده الآخرين ، من ألقى شكاً على ادعاء رشيد رضا خلافة محمد عبده الروحية . والواقع أن عقائد محمد عبده قد تعرضت لبعض التحوير على يده ، كما سنرى فيما بعد . لكن لا يمكن الشك مطلقاً في صدق إخلاصه له . وفي ١٨٩٧ ، غادر سوريا إلى القاهرة . وفي السنة اللاحقة ، أصدر العدد الأول من مجلة « المنار » التي أصبحت منبراً للدعوة إلى الاصلاح وفقاً لمبادىء محمد عبده . وقد استمر على إصدارها بانتظام شبه كامل حتى وفاته في ١٩٣٥ . ويمكن القول إن «المنار» كانت ، منذ تأسيسها ، بمثابة سجل لحياة رشيد رضا . ففيها كان يفرغ تأملاته في الحياة الروحية ، وشروحه للعقيدة ، ومجادلاته اللامتناهية والعنيفة في هجومها ودفاعها على السواء ، وينشر الأخبار التي كانت تأتيه من أطراف العالم الاسلامي ، وآراءه في سياسات العالم ، وشروحه الكبرى للقرآن . وهي الشروح التي سماها «تفسير

المنار » ، التي بناها على محاضرات محمد عبده وكتاباته . وقد واظب على كتابتها حتى وفاته، دون أن يتمكن من إنهائها . لكن نشاطاته الأخرى كانت عديدة أيضاً. فقد وضع مؤلفات عديدة ، منها ما كان مجموعة لمقالات له نشرت أولاً في « المنار » ، ومنها ما كان جديداً ومهماً ، كسيرة محمد عبده ، وهي أهم مصدر لتاريخ الفكر العربي الاسلامي في أواخر القرن التاسع عشر. وقد حقق كذلك إحدى الأفكار العزيزة على قلب محمد عبده ، فأسس داراً للمرسلين والمدربين الروحيين المسلمين، دعاها « دار الدعوة والارشاد »، بعد أن حاول أولاً تأسيسها في اسطنبول تحت رعاية « تركيا الفتاة » فلم يفلح . لكن نشاطها توقف عند وقوع حرب ١٩١٤ . ثم إنه لعب دوراً هاماً في السياسات الاسلامية ، واشترك في المؤتمرين الاسلاميين المنعقدين ، الأول في مكة في ١٩٢٦ ، والثاني في القدس في ١٩٣١ . وبصفته « سوريا » ، فقد بقي على هامش السياسات المصرية ، لكنه لم يكن غريباً عنها ، كناطق باسم محمد عبده . فكانت صلته بالخديوي عباس حلمي سيئة ، حين كان الخديوي على خلاف مع عبده، لكنها تحسنت فيما بعد . وفي احتفالات الذكرى المئوية، وجه ، على غرار محمد عبده ، نقداً قاسياً إلى محمد علي ، شمل مجمل الخط السياسي الذي سارت عليه الاسرة العلوية[١١] . غير أن الخديوي قدم بعد مدة معونة مالية لداره . فكان لهذه البادرة ، ولصلاته الطيبة أيضاً مع علي يوسف ، شأن في معارضته لمصطفى كامل وللوطنيين من حزبه . إذ كان يعتقد أن علي يوسف رجل نزيه ومستقل الرأي ، بخلاف مصطفى كامل[١٢] . وقد لعب رشيد رضا دوراً أكبر في كفاح سوريا السياسي ، منذ ثورة « تركيا الفتاة » حتى وفاته ، وذلك في حزب اللامركزية قبل ١٩١٤ ، وفي المفاوضات التي جرت في أثناء الحرب مع البريطانيين ، وكرئيس للمؤتمر السوري في ١٩٢٠ ، وكعضو للوفد السوري الفلسطيني إلى جنيف في ١٩٢١، وفي اللجنة السياسية في القاهرة عند وقوع الثورة السورية عامي

١٩٢٥ و١٩٢٦ . غير أن جميع هذه النشاطات لم تكن سوى نتائج جانبية لعمله الاساسي ، أي كقيم على أفكار محمد عبده .

كانت نظرة رشيد رضا ورفاقه إلى الاسلام ، إجمالاً ، نظرة الأفغاني وعبده . فهو يبدأ بالسؤال : «لماذا البلدان الاسلامية متخلفة في كل ناحية من نواحي التمدن ؟» ويجيب عليه ، بالاستناد إلى العلاقة الجوهرية بين الحقيقة الدينية والازدهار الدنيوي ، ان تعاليم الاسلام وقواعده الخلقية من شأنها ، إذا فهمت على حقيقتها وطبقت بكاملها ، أن تؤدي إلى الفلاح ، لا في الآخرة فحسب ، بل في هذه الدنيا أيضاً — الفلاح في جميع أشكاله المعروفة في العالم : القوة والهيبة والتمدن والسعادة . أما إذا لم تفهم على حقيقتها أو لم تطبق ، فانها تفضي إلى الضعف والفساد والبربرية . وهذا ينطبق ليس على الأفراد فحسب ، بل على الجماعات أيضاً . فالأمة الاسلامية كانت قلب العالم المتمدن حين كانت حقاً إسلامية . أما الآن ، فالمسلمون متخلفون في مضمار العلم والتمدن أكثر من غير المسلمين . وليس من الضروري لإثبات ذلك أن نقابل بين مسلمي الشرق الأدنى ومسيحيي أوروبا ، بل يكفي أن نقابل بينهم وبين المسيحيين الشرقيين المقيمين بينهم . فما هو ، بعد قرن من التربية الحديثة ، عدد أصحاب الرأي المستقل في مصر ، أو قل بين المسلمين الهنديين إذا ما قيس بالهندوسيين والبارسيين ؟ إن سبب هذا التخلف هو أن المسلمين قد فرّطوا بحقيقة دينهم بتشجيع من حكّام سياسيين فاسدين . فالاسلام الحقيقي ينطوي على أمرين : القول بالتوحيد ، والشورى في شؤون الدولة . وقد حاول الحكام المستبدون حمل المسلمين على تناسي الثاني بتشجيعهم على التخلي عن الأول[١٣] . لكن ما حدث في الماضي يمكنه أن يحدث من جديد : فالمدنية الاسلامية انبثقت من لا شيء بفضل القرآن ومبادئه الخلقية الموضوعة ، ويمكن بعثها من جديد بعودة المسلمين إلى القرآن . وليس من الوارد القول بأن المدنية الحديثة قائمة على التقدم التقني ، وإذن ، لا يمكن بعث المدنية

الاسلامية ما دام المسلمون متخلفون تقنياً . إذ ان المهارة التقنية في متناول الجميع ، واكتسابها يتوقف على بعض الملكات الخلقية والمبادىء العقلية . فإذا اكتسب المسلمون هذه الملكات والمبادىء ، تمكنوا بسهولة من اكتساب المهارة التقنية . وعلى كل ، فإن هذه العادات والمبادىء موجودة في الاسلام [١٤] .

ما هي إذن تلك المبادىء المشتركة بين الاسلام والمدنية الحديثة ؟ يقول رشيد رضا إنها السعي قبل كل شيء . فالجهد الايجابي هو جوهر الإسلام . وهذا هو معنى كلمة «الجهاد» في مفهومها الأعم [١٥] . والأوروبيون يتصفون بهذه الحيوية أكثر من سواهم في العالم الحديث ، ولهذا تمكنوا من اكتساح العالم . فهم مستعدون لبذل حياتهم وما لهم في سبيل أمتهم ، فيخلصون لها ذلك الاخلاص الأعمى الذي يشكل أساس قوة الأمم [١٦] . لكن المسلمين كانوا هكذا ، ويمكنهم العودة إلى ما كانوا عليه ، وان بطريقة مختلفة . فالأوروبيون نشيطون وناجحون ، لأنهم تخلوا عن دينهم اللادنيوي واستعاضوا عنه بمبدأ الوطنية . أما المسلمون ، فبوسعهم أن يجدوا مبدأ الوحدة والولاء هذا في دينهم نفسه . إذ ان ميزة الاسلام الثانية ، إلى جانب السعي والجهاد ، هي أنه أنشأ جماعة واحدة ليست ، على غرار الكنيسة ، مجموعة من الناس يربطهم الايمان والعبادة لكن تفرقهم خصائصهم الطبيعية ، بل جماعة بكل معنى الكلمة . فتاريخ الخلافة الطويل ، وانتشار ثقافة مشتركة ، وقرون من الاحتكاك والزواج المختلط ، قد أنشأ أمة هي كنيسة و «أمة» في آن واحد ، تجمعها وحدة الدين والشريعة ، والمساواة ، وتبادل الحقوق والواجبات ، كما تجمعها أيضاً روابط طبيعية ، وبالأخص رابطة اللغة ، إذ ان اللغة العربية هي وحدها لغة التقوى والعقيدة والشريعة أينما وجد الاسلام [١٧] .

لا سبيل ، إذن ، إلى المبالغة في وصف أهمية الوحدة وعار الانقسام ، في نظر رشيد رضا وأقرانه من الكتاب . إلا أنهم ، عندما

يتحدثون عن الوحدة ، لا يعنون الوحدة القائمة على الشعور أو التقاليد فقط . فهم يعلمون حق العلم ، كما كان يعلم الأفغاني ، كم هي موقتة ومتقلبة تلك الوحدة الشعورية الصرف ، وكم تكون خطرة إذا كانت ثابتة . وهم لا يعنون أيضاً أن على الوحدة أن تتجسد بالضرورة في شكل دولة إسلامية واحدة . وسنرى فيما بعد نوع الوحدة السياسية التي كان رشيد رضا يراها ممكنة . لكنهم يعنون بالوحدة الاسلامية ، جوهرياً ، وحدة القلوب بين المؤمنين العائشين معاً في تساهل متبادل ، والتعاون الايجابي بين الجميع على تنفيذ وصايا الدين . وهذه الجماعة القائمة على هذا الأساس تستمد سلطتها من الله ، بشهادة الحديث القائل : « لن تجمع أمتي على خطأ » . أما ممارسو السلطة فيها ، فهم « أهل الحل والعقد » . وهي عبارة غامضة قد تعني ، إجمالاً ، أولئك المسؤولين عن وحدة الأمة واستمرارها ، أو بتعبير أدق ، علماء الشريعة وأصحاب السلطة السياسية .

لكن الوحدة مرتبطة ، ضرورة ، بالحقيقة . فلا يمكن أن يكون اتفاق حقيقي بين المسلمين ما لم يكونوا كلهم متفقين على الحقيقة ، والعكس بالعكس . فالاتفاق هو علامة الحقيقة . وامتلاك الحقيقة هو ، في اعتقاد رشيد رضا ، الميزة الثالثة والأساس الأثبت للاسلام . والاسلام الحق هو ما أعلنه النبي والسلف الصالح ، وهو نظام من العقائد والمعاملات بسيط نسبياً ومن السهل فهمه ، حواه القرآن والحديث وسنة النبي وأصحابه . وقد أنزل بكامله في أيام النبي الذي أعلن في حجة الوداع : «اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام ديناً » . وعلى هذا ، فإن إسلام السلف الصالح هو إسلام الجيل الأول الذي عرف النبيّ ، وان الاجماع الوحيد المقبول هو إجماع ذلك الجيل[١٨] .

هنا نلحظ ابتعاداً عن تعاليم محمد عبده.وهو ابتعاد يدل على عقلية رشيد رضا وطريقته في التفكير . فعندما تحدث محمد عبده عن السلف

الصالح ، كان يعني ، إجمالاً ، منشئي التقليد الأساسي للفكر والتقوى الاسلاميين من عهد النبي حتى الغزالي . وقد اكتفى ، إما للغموض في بعض مفاهيمه ، وإما لحسّه الشديد بما للوحدة من أهمية فائقة ، ببناء جهاز فكري موحد من عناصر كان من الممكن أن يظهر التناقض بينها ، فيما لو دفع بأي منها إلى نتائجه المنطقية . أما رشيد رضا فقد كان يتحلى ، فضلاً عن روحية التلميذ ، بقوة عقلية ووضوح فكري جعلاه ، بالرغم من إلحاحه على الوحدة ، أقل ليونة من محمد عبده في التعبير عن أفكاره وأكثر تعصباً لها . لذلك نجد النزعة السنية أبرز في تفكيره منها في تفكير محمد عبده ، أو تفكير جمال الدين الأفغاني (الذي كان على الأرجح ، شيعياً ، كما رأينا سابقاً) . وكان يعتقد أن الوحدة بين السنة والشيعة ضرورة ماسة ، وان من الممكن تحقيقها على قاعدتين : الأولى أن تتعاون الطائفتان على ما يتفقان عليه ، وأن تعذر إحداهما الأخرى في ما يختلفان فيه . والثانية أنّه إذا تهجم أحد من إحدى الطائفتين على الطائفة الأخرى فالواجب أن يتولى الرد عليه من هم من طائفته [١٩].

إنها لعواطف نبيلة ولا ريب . لكن ما كان أسرع رشيد رضا ، عند وقوع الخلاف ، أو إدراكه تعذر تحقيق الوحدة ، إلى إلقاء اللوم على الشيعيين واتهام زعمائهم بالبواعث الدنيئة . فزعم ان أكثر البدع والخرافات إنما جاءت من غلاة الشيعة [٢٠] ، وان زعماءهم كانوا يعرقلون الوحدة بسبب تهافتهم على المال والجاه العريض ، وان الشيعة نفسها قد انبثقت عن خلاف عقائدي لم يكن قائماً في عهد السلف الصالح ، بل أثارته خصوصاً دسائس معتنقي الاسلام الأول من اليهود ، كما شاع عند علماء الكلام من الأقدمين . فلا عجب ، إن كانت علاقة رشيد رضا بالكتاب الشيعيين لا تخلو من التوتر .

لقد فسر رشيد رضا المذهب السني تفسيراً مستمداً من الحنبلية المتزمتة التي كانت سائدة في سوريا ، خصوصاً دمشق ، أكثر منها في مصر . ومع أنه خالف ابن تيمية في بعض النواحي ، فقد لا يقل ما

استقاه من تآليفه التي نشر بعضها في « المنار » عما استقاه من تعاليم الغزالي . وهذا العطف على الحنبلية هو ما حمله ، في ما بعد ، على الاندفاع في تأييد انبعاث الوهابية في أواسط الجزيرة العربية ، وسياسة زعيمها عبد العزيز بن سعود ، مرحباً بفتح الوهابيين للحجاز ، ومبرئاً إياهم من تهمة الخروج على الدين ، معلناً أن عقيدتهم سنية صرف ودينهم دين المسلمين الأولين . فهم ، وإن قاوموا كل فكرة تضع محمداً في مرتبة فوق البشر ، يعتبرون رتبة محمد بين البشر أعلى الرتب . وهم ، فيما يختص بالأولياء ، لا يعارضون الفكرة القائلة بأن هؤلاء اجترحوا أعمالاً خارقة ، وإنما يعارضون جهل الجهلاء الذين يخصونهم بالتعبد الذي لا يجوز إلا لله وحده [٢١] .

ورأى رشيد رضا أن ابن سعود يكاد يكون أفضل من حافظ على المبادىء الجوهرية للسنة ودافع عنها بعد الخلفاء الأربعة الأولين[٢٢]. وهو في هذا القول لم يسلم من تلميح أعدائه إلى أنّه باع نفسه من ابن سعود . وقد ردّ على ذلك بأن ما حمله على التخلي عن رأيه الأول في أن الوهابية بدعة إنما هو القراءة والتفكير ، وانه لم يتصل بابن سعود إلا فيما بعد ، وان هذا الاتصال نفسه لم يكن إلا على مستوى سياسي ، وكجزء من خطة ترمي إلى تحقيق اتحاد بين زعماء العرب يقف سداً في وجه التدخل الأجنبي[٢٣] .

أما بصدد التطور اللاحق للفكر الصوفي وكيفية ممارسته في الاسلام السني ، فقد حذا رشيد رضا حذو محمد عبده في استنكاره ، كما حذا حذوه في التمييز بين التصوف الصحيح والتصوف المزيف . فرأى أن من الضروري للمسلم أن يضيف إلى العقيدة السليمة والأعمال الصالحة التي تقتضيها الشريعة شيئاً آخر هو « الصدق والاخلاص والأخذ بالعزائم ومحاسبة النفس »[٢٤]، على أن لا يؤدي ذلك إلى الخروج على حقائق الدين وإلى عبادات لا تؤيدها الشريعة. فمثل هذا التصوف ينطوي على أخطار روحية . ذلك أن الاغراق في الاستسلام لإرادة الشيخ يصبح حاجزاً بين النفس والله ، كما قد تؤدي الطقوس

الروحية التي ابتدعتها الطرق الصوفية إلى إهمال أشكال العبادة التي أمر الله بها صراحة في القرآن ، ناهيك بعادة استحضار الأرواح التي تنطوي على أخطار عقائدية . كان من المعقول أن يوافقه الإمام محمد عبده على مثل هذه الانتقادات ؛ غير أن رشيد رضا كان يشك في بواعث المتصوفين . فقال ، مردّداً صدى ما دار من جدل سابق ، بأن هذا النوع من التصوف قد دخل الاسلام على يد جماعة من الزرادشتيين « لإفساد دين العرب وتقويض دعائم ملكهم بالشقاق الداخلي لتتمكن تلك الجمعيات بذلك من إعادة ملك المجوس وسلطان دينهم اللذين أزالهما العرب بالاسلام »[٢٥] .

وكان رشيد رضا ورفاقه ينتقدون الصوفيين أيضاً لاعتبارات عملية . فهم ، في نظرهم ، لا يضعفون المجتمع فحسب ، بل يشكلون خطراً على الدين ايضاً ، إذ انهم يهملون واجباتهم في هذه الدنيا بانصرافهم إلى أمور لا قيمة لها[٢٦] ، ويفسدون الاسلام بإظهاره بمظهر دين الخضوع الأعمى لا دين القوة والسعي . زد على ذلك أن احتفالاتهم تفسح المجال للسكر وتعاطي المخدرات وأنواع أخرى من الموبقات[٢٧] .

إلا أن إلحاح رشيد رضا على طبيعة الاسلام التي لا تتغيّر لا يعني تصلباً في تفكيره . إذ انّه يميز ، على غرار الحنبليين ، بين ما هو جوهري في الاسلام وبينما هو عرضي . فهو يقر بالفارق بين ما نص عليه القرآن والحديث الصحيح وبين تلك العادات والتقاليد التي نشأت وتراكمت حولهما . كما يقر بالفارق بين أفعال العبادة وبين الأفعال الخلقية ، بين الأفعال التي تتصل بالله وبين الأفعال التي تتصل بالناس . فالأولى قد وضعت بشكلها النهائي الكامل في القرآن والحديث ولا يمكن تعديلها أو الاضافة إليها . وإجماع الجيل الأول ، أي إجماع أولئك الذين عرفوا النبيّ وسمعوا كلماته ، ملزم بحقها . وهذا ينطبق أيضاً على العادات الدينية الشخصية التي لا تقع تحت أي موجبات دينية معينة ولا توثّر على العلاقات مع الآخرين . إذ من الأفضل ، إجمالاً ، أن يقتدي المسلمون اليوم

بسنة المسلمين الأول كما أوردها الحديث ، لما في ذلك من تقوية لأواصر الجماعة . غير أن من واجب المسلمين أن يقوموا بذلك من تلقاء أنفسهم ، بفعل عفوي صادر عن وجدانهم . وليس لأحد الحق في إكراههم على ذلك(٢٨) . أما مجموعة العلاقات البشرية فلم تضبطها ولا يمكن أن تضبطها نصوص صريحة . فإذا وجد بشأنها مثل هذه النصوص ، وكانت دقيقة صريحة لا إشكال فيها ، فلا مجال للأخذ والرد فيها وعلى الناس أن يتقيدوا بها . غير أنّه لا بدّ من إضافة شرطين . الأوّل هو انّه عندما يتعارض نصّ خاص مع نص عامّ يتضمن مبدأ خلقياً عاماً ، كمبدأ « لا ضرر ولا ضرار » أو كمبدأ « الضرورات تبيح المحظورات » ، فمن الواجب ترجيح العام على الخاص(٢٩) . والثاني هو انّه عندما تجابهنا مسائل لم يرد بها نص قط ، أو ورد بها نص غامض أو مشكوك في صحته ، فيجب اللجوء إلى العقل البشري لمعرفة ما هو أكثر انسجاماً مع روح الاسلام . وعلى العقل أن يهتدي ، في عمله هذا ، بمبدأ المصلحة ، مفسراً على ضوء المبادىء العامة الواردة في القرآن والحديث .

لقد رأينا أن مبدأ المصلحة لم يكن جديداً على الفقهاء المسلمين . وها ان رشيد رضا يستشهد ، في دعمه لهذا المبدأ ، بابن قيم الجوزية وبابن تيمية وسواهما . لكنه يذهب ، في بعض النواحي ، أبعد من معلميه ، فيصرح تصريحاً بما تضمنته كتاباتهم تضميناً . فالمصلحة كانت ، وفقاً للفكر التقليدي ، مبدأ ثانوياً ، أي مبدأ إرشاد في عملية القياس ، لا بديلاً عن القياس نفسه . أما لدى رشيد رضا ، فإنها تكاد تصبح هي نفسها المبدأ الايجابي الحاسم عوضاً عن القياس . كما أن الأوامر والنواهي ، سواء كانت عامة أم خاصة ، تتخذ لديه طابعاً سلبياً ، فتصبح مجرد حدود يجب على العقل أن لا يعمل إلا ضمن نطاقها . إن هذا الرأي من شأنه أن يفضي إلى نتائج خطيرة ، نظراً لتغير المصالح بتغير الأحوال . فكأنما رشيد رضا أراد أن يقول ، من وراء ذلك ، أن ليس هناك في الشؤون الخلقية الاجتماعية من

إجماع ، حتى ولا عند الجيل الأول ، ولا يمكن أن يكون . وهذا يعني أن للأمة الاسلامية صلاحية التشريع . فصلاحيات حكام الأمة لا تقتصر على الصلاحيات التنفيذية والقضائية ، بل تتعداها إلى صلاحيات التشريع في سبيل المصلحة العامة . وإذن ، من الممكن وضع قوانين خاضعة للشريعة ، بحيث يتغلب حكم الشريعة على حكمهم في حال التصادم بينهما . لكنها تبقى ، في غير ذلك من الحالات ، مستقلة تستمدّ قوتها الالزامية من مبادىء الاسلام العامة . إذ من حق الأمة الاسلامية ، بل من واجبها أيضاً أن « يكفل نظامها اشتراع عادل يناسب حالتها التي وضعها فيها تاريخها الماضي »[٣٠] .

هذا لا يعني ، ولا شك ، أن لكل مسلم الحرية في استخدام عقله لوضع القوانين التي يرتئيها . فمهمة وضع القوانين ومبادىء الخلقية الاجتماعية وتعديلها إنما هي من اختصاص « أهل الحل والعقد » ، أي أصحاب السلطة في الأمة أو في هيئاتها السياسية ، أو بتعبير آخر ، أصحاب المسؤولية تجاه الاسلام . وكان رشيد رضا ، عندما يستعمل هذه العبارة ، يفكر ، على غرار الفقهاء المسلمين بعد سقوط الخلافة ، بتلك الشراكة بين نوعين من السلطة : سلطة الحاكم المسلم الورع العادل ، وسلطة العلماء الحقيقيين الذين لهم المؤهلات الشخصية لممارسة الاجتهاد. وكان يعتبر أن اشتراع القوانين ، كمهامّ الحكم الاخرى، يجب أن يتم بالشورى بين أصحاب هاتين السلطتين . لكننا هنا أيضاً نسمع نغمة جديدة . فهو يفكر بالعلماء كهيئة منظمة ، وبالشورى كعملية مدروسة ، وبالشرائع الناجمة عنها كأمر يتم الوصول إليه بنوع من الاجراءات الشكلية . وهذا يعني الاستعاضة عن مفهوم الاجماع القديم بمفهوم جديد ، هو الاجماع كمبدأ تشريعي لا قضائي ، يتمّ بين علماء كل عصر بأساليب شبيهة بالأساليب البرلمانيّة . وهذا هو ، في نظر رشيد رضا، المفهوم الأصيل للتشريع في الاسلام، الذي انتابه الغموض على ممر الزمن، إلا أنّه لم يعدم من يتذكره من علماء الشريعة الذين كان يحرسهم ، باستثناء أكابرهم ،

الخوف من الحكام ، أو يهملون التمييز بين ما هو جوهري وبين ما هو عرضي . وهكذا تفشى في الاسلام ذلك المرض الذي يعزوه رشيد رضا إلى الجمود حيناً ، وإلى التقليد حيناً آخر ، والذي تجلى في مضمار الشريعة ، بالطاعة العمياء لأحد مذاهب الشرع الأربعة المقبولة . وهو يورد مثالاً على ذلك أن شيخ الاسلام ، وهو أعلى مرجع قضائي في السلطنة العثمانية ، قد امتنع هو ومنع المفتين التابعين له عن إصدار أي فتوى بشأن مجموعة القوانين المدنية المسماة بالمجلة . وهي تلك التي أصدرتها الحكومة العثمانية استناداً إلى المذهب الحنفي . وما ذلك إلا لأنها اشتملت على بعض التعديلات التي افتقرت إلى ما يسندها عند مؤسس هذا المذهب .

كان رشيد رضا يرى أن الجمود والتقليد شران بحد ذاتهما ، لكنه كان يعتبر خطرهما الآن أشد من ذي قبل، إذ تجابه البلدان الاسلامية اليوم مدنية جديدة تجعل حاجتها أشد إلى قوانين جديدة . وكان بين رفاق رشيد رضا من كان يرحب بمدنية أوروبا الحديثة ويعترف بما انطوت عليه بحد ذاتها من قيمة . فمحمد كرد علي ، مثلاً ، كان شديد الاعجاب بما شاهده خلال زياراته إلى البلدان الغربية ، بحيث دعا إلى الكثير مما يمكن للعرب أن يتعلموه منها، كالاصلاح الاجتماعي ، والمساواة أمام القانون ، وحرية الفكر ، وأهمية التضامن الوطني ، وعلى الأخص ، فضيلة النشاط(٣١) . غير أن ما أثار رشيد رضا ليس الاعجاب بقدر ما كان الضرورة . فهو من ذلك الجيل الأخير الذي كان بإمكانه، بالرغم من ثقافته الكاملة ، أن يعيش في عالم الفكر الاسلامي المكتفي بنفسه . لقد كان لأستاذه محمد عبده صلات شخصية ودية ووثيقة بعدد من الأوروبيين ، وكان قد سافر أكثر من مرة إلى أوروبا . أما رشيد رضا فقد سافر مرة واحدة فقط ، وذلك لغرض سياسي معين . ويبدو أنه لم يقرأ شيئاً، أو ربما قليلاً ، مما كتب في اللغات الأوروبية . وكان له اتصال وثيق بأوروبي واحد ، هو الفرد متشل — إنز ، مساعد وكيل وزارة

المالية في الحكومة البريطانيّة.وإنه لمن الصعب علينا أن نتصور ما كان من الممكن أن يدور بينهما من أحاديث[٣٢]. وكان يكره حياة الأوروبيين الاجتماعية، كما كان يشير إلى المسيحية بطريقةعدائية على العموم.وكان يعتقد أنّه من الممكن لأوروبا أن تعتنق الاسلام لولا الكنيسة ورجال السياسة وانحطاط الاسلام نفسه داخلياً[٣٣]. غير أنّه كان يرى، بفضل حسّه السليم ، أن من الضروري للاسلام أن يتحدى العالم الجديد وأن يقبل بالمدنية الجديدة بالمقدار الكافي لاستعادة قوته . ولكي يبقى ، كما كان دوماً ، منسجماً مع تفكيره ومنطقياً مع نفسه ، كان يبرر موقفه هذا بقوله ، مستنداً إلى أحد مبادىء الاسلام ، أن الجهاد لزام على المسلمين ، لكنهم لا يستطيعون تأديته ما لم يصبحوا أقوياء . وهم ، في هذا العالم الحديث ، لا يصبحون أقوياء ما لم يقتبسوا علوم الغرب وفنونه التقنية . ولما كان الشرط اللازم للقيام بواجب هو نفسه واجب ، ترتب على المسلمين دراسة علوم العالم الحديث وأساليبه[٣٤]. وهو بقوله هذا إنما كان يردد صدى فكرة كان الطهطاوي وخير الدين أول من عبر عنها ، وهي أن المسلمين ، بقبولهم المدنية الغربية ، إنما يستعيدون ما كان لهم من قبل . إذ ان أوروبا نفسها لم تتقدم إلا بفضل ما تعلمته من المسلمين في أسبانيا وفي الأراضي المقدسة[٣٥] .

أمام هذه الحاجة الجديدة ، لا بدّ للشرائع من أن تتغير تغيراً كبيراً لم يسبق له مثيل . وهذا التغير المنشود يجب أن لا يقتصر على تعديل المذاهب الأربعة القائمة ، بل يجب أن يتعداه إلى إنشاء مذهب واحد جديد. لذلك دعا رشيد رضا علماء زمانه إلى العمل معاً في سبيل إخراج كتاب في الشرائع ، قائم على القرآن والحديث ، ومنسجم بالوقت نفسه مع حاجات العصر . على أن يخلو من كل التباس ، ويفهمه جميع المؤمنين بسهولة ، ويورد في أول كل باب من أبواب المعاملات فيه تعريفاً واضحاً يميّز بين ما هو فعل إيمان قائم على النصوص وبين ما هو استنتاج عقلي . وبذلك يكون « حجة ناطقة على كل من

ينسب القصور إلى الشريعة أو الدين »[٣٦] . غير أنّه لم يقصد بهذا إلى التخلي التام عن المذاهب التقليدية الأربعة، بل الى التقريب بينها ومزجها تدريجاً . وهو في ذلك يتذرع ، كمحمد عبده ، بمبدأ التلفيق ، على أن يتم تطبيقه بنظام أفضل من ذي قبل . فالمبدأ ذاته لم يحرمه إجماع الفقهاء ، كما أنّه ، بحد ذاته ، لا يخالف العقل أو مبادىء الاسلام . وهو إنما يصبح غير جائز لو طبق بلا هدى وبدون تمييز . فقبول المسلم بحكم مذهب شرعي غير مذهبه قبولاً أعمى لا يقل سوءاً عن قبوله بحكم من أحكام مذهبه قبولاً أعمى . أما إذا استعمل مبدأ التلفيق بطريقة معقولة ، فإنّه يغدو نوعاً من الاجتهاد ويصبح بالتالي شرعياً بحد ذاته[٣٧] .

لقد كرس رشيد رضا الكثير من تفكيره لرسم خطوط النظام الشرعي الجديد، وذلك في دراسات مستقلة خاصة بمواضيع معينة ، وفي شروحه للقرآن ، وعلى الأخص في فتاويه في « المنار » . فقد أفرد ، في كل عدد من هذه المجلة ، باباً خاصاً للاجابة على أسئلة حول قضايا تتعلق بالمبادىء الخلقية أو بالعادات . حتى ليمكن القول بأنّه كاد أن لا يترك قضية خلقية واحدة تتعلق بحياة الجماعة إلا تعرض لها على نحو ما في مجلته . وسنذكر هنا ، على سبيل المثال ، بعض القضايا لنتبين الى أي حد تخلى رشيد رضا عن الموقف التقليدي ليتخذ موقفاً أكثر انسجاماً مع « روح العصر » . ففي قضية الارتداد مثلاً ، نراه يقلع عن النظرة التقليدية القائلة بأنّه من الواجب قتل المرتدّ من المسلمين ، مميّزاً بين المرتدّ الذي يثور ضد الاسلام ويشكل بذلك خطراً على الأمة ، وبين المرتدّ الذي يترك الاسلام بهدوء وبصفة شخصية فقط . فيقول بأن الأول يجب أن يقتل إذا ما قبض عليه وأما الثاني فلا . وتظهر طريقة تبريره بهذا القول المبادىء المسيرة لتفكيره . فهو يعترف ، أولاً ، بأن وجوب قتل المرتدّ يؤيّده إجماع الفقهاء التام . لكنه لا يتوقف عند هذا الاعتبار ، بل يتعدّاه إلى التساؤل إذا كان هذا الاجماع مرتكزاً إلى نص

صريح في القرآن . وإذ لا يجد نصاً في القرآن بوجوب قتل كل مرتدّ ، بل يجد، بالعكس، نصاً يحرم كلّ إكراه في الدين، يستنتج أن ذلك الاجماع إنما هو مخالف لمبادىء الاسلام ويجب بالتالي رفضه [٨٣].

وفيما يختص بالجهاد ضد غير المسلمين، فإنّه يقر، كذلك، بوجوبه . لكنه ، حرصاً على تعيين الحدود التي يكون هذا الجهاد فيها مشروعاً، يميز بين الحرب التي تستهدف نشر الاسلام ، وبين الحرب التي تتوخى الدفاع عنه . فيقول إن الثاني مشروع دوماً ، أما الأول فليس مشروعاً إلا إذا تعذّر انتشار الاسلام سلمياً ، أو إذا كان لا يسمح للمسلمين بالعيش وفقاً لشريعتهم . ويستنتج من هذا أن اللجوء إلى القوة لإكراه أهل الكتاب على اعتناق الاسلام إنما هو مناقض لمبدأ حرية الايمان عينه[٣٩] .

هذان المثلان يثبتان كيف كشف رشيد رضا عن النتائج المنطقية التي كانت مكنونة في مبادىء أستاذيه . إلا أن معالجته لبعض نواحي الحياة الاقتصادية تنم عن تحرره من التقليد تحرراً أقوى . فالشريعة الاسلامية تحرم الربى . وكان رشيد رضا مقتنعاً بأفضلية هذا النظام على أي نظام سواه . لكنه رأى أن الاسلام اليوم أمام خطر لم يجابهه يوم كانت الشريعة في إبان تكوينها ، هو خطر توغّل الرأسمالية الغربية وسيطرتها الاقتصادية. لذلك التجأ إلى مبدأ الضرورة الذي يقول بأن الضرورات تبيح المحظورات ، والذي قد يحمل المسلمين على الانحراف عن التفسير التقليدي للشريعة وعلى بناء حياتهم الاقتصادية على الأسس التي بنت عليها الأمم الغربية اقتصادياتها، فيقول :

« إذا كان المال قوام حياة الأمم والدول في كل زمان ، وصار له من الشأن في هذا الزمان ما لم يكن له من قبل، ولا سيما في عصر النبي الذي كانت فيه الأمة قليلة الحاجات ، وغير مرتبطة في حياتها بمعاملات الأمم الأخرى . ولكن عالم الغيب والشهادة العزيز الحكيم

قد أنزل في ذلك العصر قوله : « ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياماً » ، فأرشدنا به إلى مكانة المال في حياة الأمم ونظام أمرها وكونها لا تقوم إلا به . . . فهل يمكن أن يقال إن مقتضى شرع هذا الدين أن يكون أهله فقراء ، وأن يكون ما به قيام معاشهم وعزة أمتهم ودولتهم في أيدي الطامعين فيهم من الأمم الأخرى ؟ »[٤٠] .

ولعل ما يظهر بجلاء حدود ميله إلى العالم الحديث ، وبالوقت نفسه مقدار تأصل جذوره في التقليد ، معالجته لحقوق المرأة إسهاماً منه في الجدل الذي أثاره قاسم أمين حول هذا الموضوع . ويمكن تلخيص آرائه بهذا الشأن في ما يلي : يحق للمرأة المسلمة أن تشترك في حياة الاسلام الجماعية ، كما فعلت طيلة الأيام العظمى في التاريخ الاسلامي . فإيمانها مثل إيمان الرجل نفسه ، وواجباتها الدينية مثل واجباته ، وكذلك واجباتها الاجتماعية بمقدار ما هي مستمدة من مبادىء الدين . فهناك إذن مساواة في الحقوق . لكن هناك أيضاً لا مساواة فعلية بسبب تفوق الرجل على المرأة في القوة والذكاء والقدرة على العلم وعلى الاضطلاع بمعظم ضروب العمل . لكن سيطرة الرجل هذه على المرأة يجب أن تمارس ، على غرار سيطرة الحاكم على الدولة ، لا بالاستبداد ، بل بالتشاور . فعلى الرجال في هذا أن يقتدوا بالنبي الذي كان في معاملته لزوجاته مثال الرجل الكامل . لقد كان تعدد الزوجات في حقه عدلاً ، إذ كان في مصلحة الجماعة . ولا شك أن تعدد الزوجات جائز دوماً إذا لم يناقض مبدأ العدل وكان من شأنه أن يؤول إلى فوائد . كذلك لا يتنافى الرق مع العدل بالضرورة ، إذ انّه يقي النساء من الضرر ويمنحهن جميعاً فرصة إنجاب الأولاد . وبكلمة ، إن مبدأ الشريعة الاسلامية في حق المرأة هو :

« إن الاصلاح الاسلامي المحمدي يقضي بأن يكون لكل امرأة كفيل شرعي يكفيها كل ما يهمها لتكون بنتاً مكرمة ، فزوجاً

صالحة ، فإما مربية ، فجدة معظمة . ومن حرمت الزوجية أو الأمومة ، لم تحرم الكفالة والكرامة »[٤١] .

كان محور تفكير رشيد رضا الحاجة إلى خلق نظام تشريعي يستطيع الناس في العالم الحديث التقيد به فعلاً ، ويكون فيه القانون قانوناً بمعناه الصحيح ، كما يكون إسلامياً بمعناه الصحيح أيضاً . وكان هذا أحد العوامل التي حملته على الاتجاه نحو الحنبلية التي جمعت بين التصلب الشديد في المبدأ والليونة البالغة في التطبيق . (لا يزال المذهب الحنبلي في السعودية أساس النظام التشريعي ، وفيها فقط لم يحصل الفصل بين الشريعة الاسلامية والقانون الحديث الذي حصل في سائر بلدان الشرق الأدنى الاسلامية)[٤٢] . لكن الشريعة تقتضي ، في نظر رشيد رضا ، سلطة تحافظ عليها وتطبقها . والاسلام ، بطبيعته ، دين السيادة والسياسة والحكم [٤٣]، فلا يمكن إصلاح الشريعة الاسلامية إلا بإعادة تكوين الدولة الاسلاميّة . ولدينا نظام سياسي إسلامي حقيقي قائم على التشاور بين الحاكم وحراس الشريعة ومفسريها . لكن هناك شرطين لإعادة بنائه : علماء حقيقيون وحاكم إسلامي حقيقي ، أو بتعبير آخر ، خليفة حقيقي .

كانت نظرة رشيد رضا إلى الخلافة غامضة في بعض نواحيها. لكن مما لا شك فيه هو أنّه لم يدع إلى الخليفة كحاكم مطلق . وليس من الواضح إلى أي حد كان يرغب في أن يكون الخليفة حاكماً زمنياً . وإذا كان الخليفة حاكماً زمنياً ، فما هو نوع صلته بسائر الحكام المسلمين . إذ انّه لم يكن يعتقد أن من الممكن إعادة توحيد جميع أجزاء الأمة في دولة واحدة . لكن رأيه في وظيفة الخليفة الجوهرية كان واضحاً ، وهي أنها لا تقوم على الحكم بل بل على سن الشرائع والسهر على تطبيقها . فالخليفة ، في نظره ، يجب أن يكون المجتهد الأكبر ، أي الرجل المؤهّل ، بذكائه ومراسه الخاص وبمساعدة العلماء ، لتطبيق مبادىء الاسلام على

حاجات العالم الجديدة. كما يجب ان يكون القادر، نظراً للاحترام الذي يتمتع به، على فرض ما يتوصل إليه من نتائج على الحكومات الاسلاميّة. إذ انه بينما «يتبع كل امرىء اجتهاد نفسه أو فتوى قلبه وراحة وجدانه في الأمور الشخصية الخاصة به ... فإن اجتهاد الخليفة في المصالح العامة مرجّح على اجتهاد غيره»(٤٤). وليس من وجود للإسلام الحقيقي إلا بوجود خليفة كهذا . فهو وحده قادر على العودة إلى حكم الشورى الاسلامي الحقيقي بالتشاور مع أهل الحلّ والعقد في الشؤون التي لم يرد بشأنها نص في القرآن أو حديث صحيح أو إجماع أو اجتهاد رسمي سابق . وهو وحده قادر على إحياء المدنية الاسلاميّة وتلقيحها بالعلوم والفنون التقنية الضرورية لدفع الأمة في دروب القوة والازدهار . وهو وحده قادر على أن يعيد إلى الدين نقاوته ، وأن ينبذ الخرافات والبدع ، وأن يقيم وحدة إسلامية تضم الشيعة والزيدية والاباضية ، كما تضم السنة بمذاهبها الشرعية الأربعة(٤٥) .

كانت الامبراطورية الاسلامية لا تزال قائمة، وكان السلطان لا يزال يدعي بأنّه الخليفة، طيلة النصف الأول من حياة رشيد رضا. ولم يكن رشيد رضا ورفاقه يعترضون على وجود الامبراطورية ، لا بل كانوا يعتقدون أنها ضرورية للعرب والشعوب الاسلاميّة ، لأنها كانت وحدها قادرة على بذل القوة الضرورية لحمايتهم من الضغط الأجنبي . وكان رشيد رضا يقاوم الفكرة الناشئة إذ ذاك، والرامية إلى الاستعاضة عن الخلافة العثمانية بخلافة جديدة ، معتبراً هذه الفكرة وحياً أجنبياً من شأنه أن لا يخدم إلا المصالح الأجنبية(٤٦) . وكان من الممكن ، في رأيه ، القبول بالخلافة العثمانية على أنها «خلافة بالضرورة» ، مع أنها لم تكن خلافة أصيلة ، إذ كان العثمانيون يفتقرون إلى أحد الشروط الجوهرية للاجتهاد ، وهو معرفة اللغة العربية ، أي اللغة التي بها وحدها يمكن التفكير في عقائد الاسلام وشرائعه . كما كانوا، من جهة أخرى ، غير مؤهلين للاجتهاد(٤٧).

غير أن الحالة تغيرت بعد حرب ١٩١٤ ــ ١٩١٨ . فقد وقع السلطان في البدء تحت نفوذ انكلترا وفرنسا اللتين احتلتا اسطنبول . ثم جاء مصطفى كمال فخلعه ، فبقيت قضية الخلافة تشغل المفكرين المسلمين طيلة السنوات القليلة اللاحقة . ولم يكن اهتمام رشيد رضا بالاسلام ولا نزعته الجدلية يمسحان له بالبقاء بعيداً عن المعركة . فاشترك في الجدل الكبير الذي أثاره كتاب عبد الرازق ، وهاجم هذا الكتاب بشدة على صفحات « المنار » ، قائلا إن خطر آراء عبد الرازق يكمن في إمكان استخدام أعداء الاسلام لها . فهؤلاء الأعداء يجاهدونه بالسيف ، لكنهم في الأخص ، يحاولون تقطيع الروابط التي ترتبط بها الشعوب الاسلامية « ليسهل جعلها طعمة للطامعين وفريسة لوحوش المستعمرين » . وهم يشنون « حرباً معنوية » من شأنها أن تضعف الاسلام من الداخل . فكتاب كهذا يشكل في هذه الحرب صدمة قاسية للاسلام (٤٨) .

وقد أسهم رشيد رضا أيضاً في هذا الجدل بوضع دراسة طويلة وشاملة عن الخلافة ؛ نشرت حين أقامت الحكومة التركية الجديدة خليفة لم يكن له إلا سلطة « روحية » فقط . وفي هذه الدراسة أظهر معارضته، بخلاف سائر المسلمين، لهذا الأمر الذي لم يأخذ بعين الاعتبار الغاية من الخلافة ، وهي تطبيق الشريعة ، وإنما استهدف ترضية الإحساس القومي والشعور الاسلامي العام على صعيد سياسي أشبه ما يكون بالتظاهرات السياسية التي أقيمت في مصر تأييداً لزغلول (٤٩) .

وإذن، فالخلافة الأصلية ليست موجودة اليوم ، ولذلك وجب إعادة بنائها . وهذا لا يتم إلا على مرحلتين : الأولى إقامة « خلافة الضرورة » لتنسيق جهود البلدان الإسلامية ضد الخطر الخارجي ، والثانية إقامة « خلافة الاجتهاد الصحيحة » عندما يحين الوقت . ولتحقيق هاتين المرحلتين لا بد من بعض الشروط التي أولها إقامة علاقات حسنة بين العرب والأتراك ، لأنهم يشكلون جميعاً دعامة

العالم الاسلامي . فبالرغم من المشاعر المريرة التي أثارتها أولا سياسة « تركيا الفتاة » ثم الثورة العربية ، يظل العرب والاتراك بحاجة ، بعضهم الى بعض. فقد حافظ العرب على روح الاسلام الحقيقية وعلى معرفة اللغة العربية ، بينما تميز الأتراك بالتماسك السياسي والقدرة على القيادة اللذين تفتقر إليهما (٥٠) الأمة . إن مصطفى كمال رجل عظيم ، لكنه لسوء الحظ لا يعرف شيئاً عن الاسلام . وهو لو عرف الاسلام على حقيقته لكان هو الرجل المنشود (٥١) .

أما الشرط الآخر ، وهو الأهم ، فيقضي بأن يعمل « أهل الحل والعقد » جميعاً من أجل إقامة الخلافة : « فالأمة كلها مطالبة (بنصب الامام الحق) وهي صاحبة الأمر والشأن فيه ... وإنما يقوم به ممثلوها من أهل الحل والعقد ... فأهل الحل والعقد هم المطالبون بجميع مصالح الأمة العامة ومسألة السلطة العليا خاصة ... هم سراة الأمة وزعماؤها ورؤساؤها الذين تثق بهم في العلوم والأعمال والمصالح التي بها قيام حياتها وتتبعهم فيما يقررونه بشأن الديني والدنيوي منها » (٥٢) .

لكن أين يوجد مثل هؤلاء الناس ؟ إنه لمن الصعب العثور عليهم في الأمم الاسلامية الخاضعة للدول الأوروبية . فالزعماء في تلك الأمم إنما يمثلون ، عادة ، السلطة التي عينتهم (باستثناء بعضهم ولا شك كمحمد عبده و « ابنه الروحي » سعد زغلول في مصر ، وغاندي ومولانا ابو الكلام ازاد في الهند) . وليس من أمل كبير في العثور عليهم في المؤسسات الدينية الرسمية ، أي دور التعليم الكبرى كالأزهر في القاهرة ، وجامع الزيتونة في تونس ، ومعهد ديوباند الديني في الهند . ومن طرف آخر ، فإن الخير لن يجيء على يد « المتفرنجين » الذين سيطروا على الحياة العامة طيلة الأجيال القليلة الماضية ، إذ كانت عقيدتهم تقوم على الاعتقاد أن الدين يتعارض مع المجتمع الحديث ، لذا أخذوا ينشؤون مؤسسات ويسنون قوانين لا جذور لها في الاسلام . أضف إلى ذلك أنهم آمنوا بأن

الرابطة الوطنية أو الجنسية هي أساس القانون الاسلامي ، فهدموا بذلك الأساس الخلقي للمجتمع [٥٣] . على أن فريقاً وسطاً قام بين الطرفين هو « حزب الاصلاح الاسلامي المعتدل ، الجامع بين الاستقلال في فهم فقه الدين وحكم الشرع الاسلامي وكنه الحضارة الأوروبية » [٥٤] . هذا الحزب الّذي يقبل بالتغييرات الضّروريّة على أن يربطها بمبادىء صالحة ، ويوفق ، بتعبير آخر ، بين التغيير من جهة ، وصيانة أساس الأمة الخلقي من جهة أخرى . لكن قيام مثل هذا الفريق غير ممكن إلا إذا كان قوياً ، أي إذا كان متحداً . والاتحاد سهل في عالمنا الحديث أكثر منه في أي يوم مضى ، وما ذلك إلا لتحسين المواصلات التي تمكن أصحاب الآراء المتشابهة من التلاقي . حتّى ان الاجماع الحقيقي أصبح اليوم ممكناً ، إذ غدا من الممكن ، للمرة الأولى ، أن يجتمع جميع علماء العصر في مكان واحد [٥٥] .

وماذا يمكن عمله فيما لو تحقق هذان الشرطان ؟ كان رشيد رضا يعتقد ان هناك سبل عدة لإقامة « خلافة الضرورة » المؤقتة ، كأن يبايع حكام الجزيرة العربية خليفة من بينهم ، وعلى وجه التفضيل ، امام اليمن الذي كان حائزاً على معظم الخصائص المطلوبة ؛ أو أن تأخذ مصر المبادرة في تعيين الخليفة ، إذ ان البلدان العربية الأخرى ميالة إلى السير وراء القاهرة ؛ أو أن يقتنع الأتراك بضرورة الاستعاضة عن خلافتهم الوهمية بخلافة أكثر جدية . ثم إن تعيين مركز الخلافة أمر مهم كيفما كانت طريقة إقامتها . فيرى رشيد رضا أن هذا المركز لا يمكن أن يكون في الحجاز ، لأن حاكمها خاضع لحكم أجنبي من جهة ، ولسبب أخلاق الملك وعائلته من جهة أخرى (وسنعود إلى هذا فيما بعد) ؛ ومن الصعب أيضاً أن يكون في تركيا ، لسبب موقف الحكومة من الخليفة ومن اللغة العربية . لكنه من الممكن أن يكون في مركز وسط كالموصل على الحدود بين الأتراك والعرب والأكراد [٥٦] . (كان مصير

الموصل لم يقرر بعد آنذاك،إذ كانت تركيا تطالب بها مع أنها كانت تعتبر إدارياً جزءاً من العراق) .

هذه هي الخطوة الأولى . أما الثانية ، فعلى حزب الاصلاح الاسلامي المعتدل أن ينشيء مدرسة عالية لتخريج المرشحين للامامة العظمى وللاجتهاد الشرعي بعد دراسة أصول القوانين الدولية ، وخلاصة تاريخ الأمم ، وسنن الاجتماع ، ونظم المؤسسات الدينية كالبابوية . وبكلمة ، جميع المسائل الضرورية لتطبيق الاسلام على العالم الحديث تطبيقاً صحيحاً . وهكذا تتشكل هيئة جديدة من العلماء تصون جوهر الشريعة ووحدة الأمة . لكنها قد تحقق أكثر من ذلك ، إذ سيكون فيها عرب من سلالة قريش . ومن يدري ، فقد ينتخب أحدهم ، عندما يحين الزمن ، من قبل ناخبي جميع البلدان الاسلامية ، وتعقد له البيعة من قبل أهل الحل والعقد ، فيكون الخليفة الحق الذي سيبني من جديد ذلك الحكم الاسلامي الأصيل الذي هو أفضل حكم على الاطلاق .

لم يكن رشيد رضا ليشك بأن هذا الحكم هو الأفضل بالنسبة للمسلمين ، لكنه هل هو الأفضل أيضاً بالنسبة للمسيحيين واليهود العائشين في البلدان الاسلامية ؟ على هذا يجيب بالايجاب أيضاً . فهو يقول بأن وضع الأقليات في دولة اسلامية يكون أفضل منه في دولة علمانية ، إذ أن الدولة الاسلامية تكون قائمة على العدل وعلى الشريعة التي منحت المسيحيين واليهود حقوقهم وحريتهم ، بينما تكون الدولة العلمانية قائمة على العصبية الطبيعية الصرف التي لا تصلح أساساً للنظام الخلقي . فالعدل يوحد ، بينما التعصب يفرق . والبغض بين الذين ليس لهم ما يعبدونه سوى جماعاتهم لأسوأ من البغض بين أصحاب أديان مختلفة . وإذا كانت قد حدثت اضطهادات في الشرق الأدنى ،فذلك مرده الى انحطاط الاسلام، كما أثبتت موجة البغض التي حركتها ثورة « تركيا الفتاة » العلمانية في ١٩٠٨ (٥٧) .

الفصل العاشر
طلائع العلمانية (الشميّل - فرح أنطون)

نقل الإمام محمد عبده وأتباعه الأفكار السائدة في اوروبا وطبقوها على مجتمعهم ، فكان لذلك تأثير أقوى بكثير مما توقع هو نفسه . فقد أدت محاولة صياغة مبادىء المجتمع الاسلامي صياغة جديدة إلى فكرة مجتمع قومي علماني يكون الاسلام فيه مقبولا ومحترماً ، لا بل مساعداً على شد الروابط العاطفية بين المواطنين ، دون أن يكون مصدراً لقواعد الشريعة والسياسة . وقد نادى بفكرة مماثلة ، في الوقت نفسه ، فريق من الكتاب المسيحيين السوريين . ولما كان هؤلاء مسيحيين من الأقليات ، فقد دفعوا بهذه الفكرة في اتجاه مختلف .

كان الشدياق والبستاني رائدي مدرسة من الكتاب الذين فتح نمو الصحافة الدورية العربية مجالا جديداً لمواهبهم . ففي السبعينيات من القرن التاسع عشر أخذ يظهر بالعربية نوعان جديدان من الصحف : الصحف السياسية المستقلة التي تنشر أخبار السياسات العالمية وتعبر عن الآراء السياسية ؛ والمجلات التي كانت تتوخى غرضاً مزدوجاً ، هو إطلاع الفكر العربي على أفكار اوروبا وأميركا واختراعاتها ، وعلى كيفية التعبير عنها باللغة العربية . وكان العدد الأكبر من هذه المجلات ، الصادرة في القاهرة أو بيروت ، يحررها مسيحيون لبنانيون تثقفوا في المدارس الفرنسية أو الأميركية ، فزوّدوا القراء ، طيلة جيل بكامله ، بمادة للمطالعة الشعبية تكاد تكون الوحيدة في اللغة العربية آنذاك، جاعلين للبنانيين تأثيراً كبيراً ،

وإن يكن قصير الأمد ، في جمهور قراء العربية .

كانت المجلة الأولى المهمة من هذا النوع مجلة « الجنان » التي أصدرها بطرس البستاني ، وكتب معظم مقالاتها ابنه سليم . وقد عاشت مدة ستة عشرة سنة ، من ١٨٧٠ إلى ١٨٨٦ ، حين توقفت عن الصدور لسبب تزايد الصعوبات في وجه الكتابة الحرة في عهد السلطان عبد الحميد ، مما حمل عدداً من تلاميذ البستاني على الانتقال من بيروت إلى القاهرة ، يجذبهم اليها أيضاً عدد القراء ، وحرية التعبير النسبية ، والرعاية التي شملهم بها أمثال رياض باشا من الحكام والمسؤولين . وكان أشهر هذه المجلات اللبنانية المصرية « المقتطف » التي أنشأت في ١٨٧٦ ، و « الهلال » التي ظهرت لأول مرة في ١٨٩٢ . وكان قد أنشأ الأولى في بيروت معلمان شابان من أساتذة الكلية البروتستانية السورية ، هما يعقوب صروف وفارس نمر ، اللذان انتقلا في ١٨٨٥ إلى القاهرة ، حيث بقيت المقتطف تصدر طيلة نصف قرن على قاعدة قلما طرأ عليها تغيير جوهري . فإذا أخذنا العدد الصادر في كانون الثاني ١٨٩٦ على سبيل المثال ، لوجدنا أنه يشتمل على مقالات في الأمراض السارية ، والمكروبات في الهواء ، والفروق بين الرجال والنساء ، وتحليل فلسفي لمركز الإنسان بين الحيوانات ، ومقال عن الإدارة في جبل لبنان في عهد رستم باشا (وهو أحد الحكام المعينين وفقاً لنظام ١٩٦١) ، وملخص لتقرير لجنة أميركية عن أسس التربية ، ومجموعة أقوال في اليمامة مستقاة من الأدب العربي ؛ وأخبار صغيرة عن الأساليب الصناعية والزراعية والاكتشافات العلمية .

أما مؤسس الهلال ، فكان جرجي زيدان (١٨٦١ — ١٩١٤) الذي تلقى علومه لفترة في الكلية البروتستانية السورية أيضاً ، لكنه لم يتأثر بها إلى الحد الذي تأثر به زملاؤه. فقد كان ذا تركيب ذهني مختلف فأعار العلوم الطبيعية في مجلته اهتماماً أقل، موجهاً جل عنايته إلى علم الاجتماع وادب النفس ، والسياسات العالمية ، والجغرافيا ،والتاريخ

واللغة والأدب ، وآثار العرب . وعلى سبيل المثال أيضاً نأخذ العدد الصادر في شباط ١٩١٣ ، فنراه يشتمل على مقالات في تاريخ لبنان وحصار الصليبيين لدمياط ،وعن مكيافالي وابن خلدون، وفي التربية والنظام الاجتماعي، وفي العمر والشيخوخة، وفي كيفية معالجة السمنة، كما تشتمل على وصف زيارة قام بها رئيس التحرير إلى فرنسا وانكلترا وسويسرا ،وعلى فصل من قصته التاريخية عن صلاح الدين والحشاشين .

قد تبدو المواضيع التي كانت تعالجها هاتان المجلتان عديمة المغزى ، خصوصاً وانهما كانتا تتحاشيان كل ما يتعلق مباشرة بالسياسات المحلية أو بالدين أو بما شأنه أن يثير ضدهما العداء . غير ان وراء هذه المواضيع ووراء غيرها من هذا النوع كانت تكمن بعض الأفكار المعينة الدائرة حول ما هي الحقيقة وكيفية البحث عنها ، وما على جمهور قراء العربية أن يعرفوه وهو أن المدنية خير بحد ذاتها، وان ابتكارها وصيانتها إنما هما محك العمل وقاعدة الخلقية ، وان العلم إنما هو أساس المدنية ، وان للعلوم الأوروبية قيمة عالمية ، وان بإمكان العقل العربي ومن واجبه تحصيلها بواسطة اللغة العربية ، وانه بالإمكان ان نستخرج من الاكتشافات العلمية نظاماً للخلقية الاجتماعية التي هي سر القوة الاجتماعية ، وان أساس هذا النظام الخلقي إنما هو التحسس بالمصلحة العامة، أي الوطنية، التي هي حب الوطن والمواطنين الذي يجب أن يعلو على جميع الروابط الاجتماعية الأخرى حتى الدينية منها . وقد أصبحت مثل هذه الأفكار مألوفة في ما بعد بفضل هاتين المجلتين على الأخص .

لقد توقف المقتطف ، آخر الأمر ، عن الصدور ، لأنه كان قد أنهى مهمته ، بينما استمر الهلال ، لأنه كان موجهاً لجمهور مختلف من القراء . كانت تلقى هذه الآراء لدى نشرها للمرة الأولى بنبرة رسولية ، ولم تكن مقبولة في كل مكان . من ذلك انه عندما وصلت الأعداد الأولى من المقتطف إلى بغداد في ١٨٧٦ ، لم يرحب بالمجلة إلا بعض الشباب ، بينما قاومها المحافظون من مختلف

المذاهب السنية والشيعية والمسيحية واليهودية ، لأنها كانت ، في نظرهم ، تنشر عقائد جديدة وخطرة . حتى ان نعمان الألوسي نفسه ، الذي كان زعيم حركة إصلاح إسلامية لا تختلف عن حركة محمد عبده ، قاومها هو أيضاً . وقد انقضى بعض الوقت قبل أن أخذت عقائدها في الانتشار [1] .

كانت هذه الأفكار تبث إجمالا بطريقة التضمين . إلا أنه كان هناك بعض الكتاب اللبنانيين والسوريين الذين حاولوا صياغة نظرتهم إلى المجتمع بطريقة منظمة . ولعل أولهم كان فرنسيس مراش (١٨٣٦ – ١٨٧٣) ، وهو من عائلة حلبية درس الطب في باريس . لقد مات في مقتبل العمر ، ولم يترك لنا سوى بعض المؤلفات ، منها « غابة الحق » ، وهي قصة رمزية كتبت بشكل حوار يدور حول كيفية إقامة « مملكة المدنية والحرية » [2] . كانت أفكار هذا الكتاب هي الأفكار الأوروبية المنتشرة في ذلك الوقت : فوائد السلم ، وأهمية الحرية والمساواة (وفيه استنكار للرق قد يكون انعكاساً لموضوع الحرب الأهلية الأميركية) ، وحاجة العرب قبل كل شيء إلى أمرين : مدارس حديثة وحب للوطن طليق من الاعتبارات الدينية [3] . وكان الكتاب يشتمل أيضاً على نقاش حول معنى المدنية ، مما يدل على الأهمية التي كان يعلقها المؤلف على مفهوم هذه الكلمة . فالمدنية ، في نظره ، هي ما يقود الإنسان إلى كمال أوضاعه الطبيعية والخلقية [4] . وهي لا يمكن أن تتحقق إلا إذا توافرت لها بعض الشروط . وفي مقدمة هذه الشروط ، التربية السياسية التي تعلم ان على الحاكم أن يكون معداً الاعداد اللازم للقيام بمهام منصبه ، وأن يكون متحلياً بصفات العقل والخلق الضرورية . ومنها ان من الواجب أن يكون الجميع متساوين أمام القانون بدون أي تمييز بينهم ، وأن تكون القوانين مناسبة للمجتمع ، وأن يكون الخير العام هدف الحكم . هذا فضلا عن شروط أخرى ، كتنمية العقل وتهذيب العادات والأخلاق الاجتماعية وتنظيف المدن

وإتقان بنائها .

قد يكون إلحاح مراش على علم حفظ الصحة انعكاساً لدراسته الطبية في باريس . غير أنه عاش قبل الثورة التي أحدثتها نظريات داروِن في التفكير البيولوجي . فكان من نصيب كاتب من الجيل اللاحق ، مسيحي سوري وطبيب أيضاً ، أن يكون أول من أدخل تلك النظريات إلى العالم العربي ، نعني به شبلي الشميل (١٨٥٠ — ١٩١٧) ، الذي كان بين المتخرجين الأول من المعهد الطبي التابع للكلية البروتستانية السورية. ثم تابع دراسة الطب في باريس قبل أن يستقر في مصر ، حيث مارس مهنته وكتب مراراً وتكراراً في المقتطف ومجلات أخرى من هذا النوع . وقد اهتم أيضاً بالشؤون العامة ، ولخص في كتيب موجه إلى عبد الحميد في ١٨٩٦ بعنوان « شكوى وامل» نظرته الى ما كانت تفتقر اليه السلطنة العثمانية من علم وعدل وحرية [٥] .

كان الشميل يعتقد أن أعظم هذه الأمور شأناً ، لا بل أساسها جميعاً ، إنما هو العلم . لقد كان ينتمي إلى تلك الحركة الكبرى التي ظهرت في أواخر القرن التاسع عشر ، والتي كانت تعتبر العلم أكثر من مجرد طريقة لاكتشاف النظام في ترابط الأشياء ، إذ كان مفتاحاً لحل لغز الكون ، لا بل نوعاً من العبادة . وكان العلم يعني عند الشميل النظام الميتافيزيقي الذي بناه هكسلي وسبنسر في انكلترا وهاكل وبوخنر في ألمانيا على فرضيات داروِن الحذرة . وكان مؤلفه الرئيسي ترجمة شرح بوخنر لافكار داروِن مع ملاحظات وإضافات من عنده . وكان أساس ذلك النظام فكرة وحدة الكائنات . فجميع الأشياء تتكون من المادة بحركة عفوية وجدت منذ الأزل وستبقى إلى الأبد . والأشكال المتكونة ، أي المعادن والنبات والحيوان والإنسان ، تكون في كل مرحلة أكثر تميزاً بعضها عن بعض وأكثر تعقداً منها في المرحلة السابقة . وكل مرحلة تنبثق من المرحلة التي سبقتها بدون انفصال ، وذلك بفضل قوى ملازمة أصلا للمادة

نفسها ، تتخذ بدورها أشكالا مختلفة باختلاف المستويات ، بحيث ان ما يبدأ نوراً يصبح حركة ثم جاذبية ثم رغبة ثم حباً . والانسان هو قمة هذا التطور والكائن الأول القادر على السيطرة عليه والمساهمة فيه عن وعي ، وذلك بتغيير ظروفه الخارجية وبالاستعاضة عن الصراع من أجل البقاء بالتعاون وتوزيع العمل . وهذا الإنسان لا يزال ساعياً لبلوغ كماله الذاتي ، وتنمية قواه العقلية ، والاستعاضة عن النزاع بالتعاون ، والاكراه بالتنظيم الارادي ، ، والرغبة الانانية في سعادته الخاصة بالسعي وراء سعادة الجميع . إن هذه الرؤيا لتسلسل الكائنات ، ولأساس كل الأشياء ومصدرها ، وللانسان كغايتها الأخيرة ، قد هزت في الشميل حس الجمال والجلال كما هزت حس ابناء جيله في اوروبا وأميركا . فهو يتساءل قائلا : هل هناك ما هو أبهج وأنفع من معركة تحول المادة وقواها ، والعلم بأن جميع الأشياء بالحقيقة شيء واحد ؟ ولم يكن من قبيل الصدفة انه أطلق على وحدة الطبيعة التعبير المستعمل في علم الكلام الاسلامي للدلالة على وحدة الله : التوحيد [٦] .

يعلن الشميل عقيدته بحرارة إيمان المهتدي والثائر معاً . ولا عجب ، فقد كان لا يزال لتلك النظرية ، يوم ترجم بوخنر في العقد الثامن ، وقع الصاعقة . وقد جرى حادث يدل على ذلك قبل بضع سنين في الكلية البروتستانية السورية ، أي بعد بضع سنوات فقط من دراسته فيها . وهو ان أستاذ العلوم الطبيعية فيها ألقى ، لمناسبة حفلة المتخرجين لعام ١٨٨٢ ، خطاباً أبدى فيه تأييده لنظريات دارون ، مما حمل معظم زملائه والقيمين على إدارة المعهد على الاستنكار . ثم طرحت القضية على مجلس الأمناء ، فصرح الرئيس بأن مجلس الإدارة وهيئة الأساتذة ومجلس الأمناء لا يقبلون قط بأن يقال أو يعلـّم في المعهد ما يسمى بالدارونية . فما كان من المذنب إلا أن استقال ، فقبلت استقالته . وقد شاركه في الاستقالة عدد من المعلمين الآخرين احتجاجاً ، كما أبدى بعض طلاب الطب

عطفهم ، فطردوا ثم أعيدوا بعد أن طلبوا الصفح والغفران [٧] .
وقد حفظ مؤرخ الكلية ، كما جرى عليه التقليد الشفهي حتى اليوم ، صورة عن الحادث يبدو منها أنه كان أشد عنفاً مما روينا ، وأنه ترك أثراً عميقاً في الذين شهدوه . وقد لمح الشميل نفسه إليه [٨] قائلا إن لا غرابة في أن يثير ذلك الخطاب مثل ردة الفعل تلك ، إذ ان دين العلم هو إعلان حرب على الديانات القديمة . وما نشأت المسيحية ، في نظره ، إلا عن الأنانية ، وعن حب السيطرة من قبل رؤساء الدين ، وعن رغبة الإنسان العادي في البقاء الفردي . وليس ما يحرر الإنسان من نير الأنانية سوى إدراك فكرة وحدة المادة والإقرار بها .
لكن للدين الجديد مستلزمات اجتماعية وسياسية واسعة أيضاً . فالعلوم الطبيعية هي أساس العلوم الإنسانية ، ولا تستمد الشرائع السليمة إلا من العلوم الإنسانية الصحيحة . أما العلوم الزائفة، فهي تؤدي إلى شرائع وأنظمة حكم زائفة . وليس الحكم الديني والحكم الاستبدادي فاسدين فحسب ، بل هما غير طبيعيين وغير صحيحين . فالحكم الديني يرفع بعض الناس فوق سواهم ، ويستخدم السلطة لمنع نمو العقل البشري نمواً صحيحاً ؛ أما الحكم الاستبدادي، فينكر حقوق الأفراد [١٠] . وما مصدر الاثنين إلا المبدأ الخاطىء القائم على تفضيل المنفعة الشخصية على المنفعة العامة . وهما يشجعان العقل على البقاء في حالة الجمود ، وبذلك يعرقلان ذلك التقدم التدريجي الذي هو ناموس الكون . لكن بالإمكان تصور نظام للشرائع وللحكم يقوم على نواميس الكون ، ويسمح بالتالي لتطور النمو الكوني ان يستمر وللانسان «أن يعيش وفقاً لطبيعته». ومثل هذا النظام ينبثق عن المبادىء ذاتها التي تنبثق عنها نواميس الطبيعة ، وهي أن الأشياء كلها سائرة إلى التباين والتغير ، وان التطور يتحقق بالصراع من أجل البقاء ، وان البقاء للأصلح .

لكن ما هو الأصلح للبقاء ؟ على هذا يجيب الشميل بقوله : كما أن الجسد يكون صالحاً للبقاء عندما تعمل كل أجزائه بتعاون،

هكذا يقوم المجتمع بعمله على أحسن وجه عندما تعمل أجزاؤه معاً في سبيل خير الجميع . فالتعاون ناموس المجتمع الأعلى . وعن هذا ينتج أن القوانين والمؤسسات يجب أن لا تعتبر معصومة وغير قابلة للتغيير ، إذ ما هي سوى تدابير في حقل الحياة الاجتماعية ، تقاس قيمتها بمقدار ما تخدم الخير العام وهي تتغير بتغير شروطه[١١]. لكن على هذا التغيير أن يتم تدريجاً . نعم ، هناك حالات لا بد فيها من الثورة ، حين لا يكون من علاج سواها لاخراج السم من الجسد؛ لكن الاصلاحات التي تنجح إنما هي، على العموم ، تلك التي تنبثق عن تغيّر في الارادة العامة وتستهدف الخير العام [١٢] . على أنه لا يمكن الاتفاق على ما هو الخير العام إذا لم تتوافر الحرية ، وبالأخص حرية الفكر . ففي الحكم الاستبدادي يسيطر عضو من أعضاء المجتمع على الآخرين بالقوة ويضع مصالحه فوق مصالحهم . كذلك لا تكون ارادة عامة بدون وحدة اجتماعية تقوم عليها ، مما يقتضي فصل الدين عن الحياة السياسية . إذ أن الدين هو عنصر تفرقة ، لا بحد ذاته ، بل لأن رؤساء الدين يبذرون الشقاق بين الناس ، مما يبقي المجتمعات ضعيفة . والأمم تقوى بمقدار ما يضعف الدين [١٣] . فهذه اوروبا ، فهي لم تصبح قوية ومتمدنة ، فعلا ، إلا عندما حطم الإصلاح (إصلاح لوثر) والثورة الفرنسية سلطة الاكليروس على المجتمع . وهذا يصح أيضاً على المجتمعات الإسلامية . إذ ان ما أضعف الأمة ليس الاسلام أو القرآن بل سلطة رجال الدين . وقد توسع الشميل في شرح هذه الفكرة ، رداً على ما وجهه اللورد كرومر من انتقادات إلى الاسلام في كتابه « مصر الحديثة » . فقد حكم اللورد كرومر على الاسلام بأنه « أخفق كنظام إجتماعي » ، ملقياً اللوم في ذلك على وضع المرأة المنحط ، والقبول بالرق، وتصلب الشريعة، وضيق الإيمان [١٤] . ولم يكن يعتقد بإمكان إيجاد علاج لذلك ، كما يتبين مما كتبه عن رجل سيصبح يوماً من دعاة الإصلاح، هو محمد بيرم التونسي ، اذ قال :

« قد يأخذنا العطف على أمثال محمد بيرم من المسلمين ، لكن ليعلم السياسيون العمليون أن ليس لدى هؤلاء أي خطة جديرة بأن تقيم من الموت جسداً لم يمت ، لكنه في حالة نزاع ، وقد يبقى هكذا لقرون عديدة ... أنه غير قابل للحياة ولا يمكن وقف انحلاله بأي مخدر من المخدرات الحديثة ، مهما استعملت بمهارة » .

لقد أثار هذا النقد إهتماماً كبيراً وعدداً من الردود . وقد يبدو غريباً أن يسارع شميل المسيحي إلى الدفاع عن الاسلام . لكنه كتب عن الاسلام بحرية أوسع مما كان بإمكان مسيحي عربي من جيل سابق أن يكتب .

ليس من الصعب العثور على مصدر افكار الشميل في مؤلفات سبنسر وبوخنر . لكنها كانت ترمي هنا إلى هدف معين في مجتمع كان لا يزال قائماً على فكرة الجامعة الدينية . وكان الكثيرون من الكتاب العرب المسيحيين من معاصري شميل يبشرون بتلك الأفكار ويستنتجون منها وجوب وجود وحدة قومية تتعدى الفروق الدينية . لكن الشميل نفسه ذهب أبعد من ذلك في استنتاجه . فهو لم يكن يحاول الاستعاضة عن التضامن الديني بالتضامن القومي فحسب ، بل راح أيضاً يعلن أن لجميع أنواع التضامن الجزئي خطر التضامن الديني ، لأنها تجزّىء المجتمع البشري . فالتعصب القومي الأعمى لا يقل شراً عن التعصب الديني الأعمى . لذلك لا بد من أن تحل ، عاجلا أم آجلا ، الوطنية العالمية محل الولاء للوطن المحدود. وعندما ناقش المجلس التشريعي ، في ١٩٠٩ ، مسألة تمديد امتياز قناة السويس وانتهى إلى الرفض ، كتب شميل أن من مصلحة مصر تمديد هذا الامتياز ، وقبول البدل المعروض من الشركة ، لأن التقدم العلمي أسرع اليوم مما كان عليه في الماضي ، وكذلك التقدم الاجتماعي . فمفهوم الوطن على تحول ، وقريباً سيشمل العالم كله . وعندما ينتهي الامتياز في ١٩٦٨ ، لن تكون القناة ملكاً لمصر أكثر مما تكون ملكاً للصين أو لأميركا . فلتأخذ ، إذن ، مصر البدل المعروض ،

ما دام حقها في القناة معترفاً به ، ولتستخدمه في سبيل الخير العام [١٦]

أثارت عليه مقاومته هذه للقومية وعقيدته الاشتراكية كثيراً من الانتقاد يومذاك . فهو أول من نشر بالعربية فكرة الاشتراكية ، وإن لم يكن أول من سماها بهذا الاسم . ومن الواضح أن القضية التي تبناها لم تكن قضية الاشتراكية الأوروبية ، قضية الملكية الخاصة أو العامة لوسائل الانتاج . فهذه ليست مشكلة مصر التي لم تكن قد تعرفت بعد إلى الصناعة الحديثة ؛ بل ما كان يهمه إنما هي القضية الليبرالية التي أثيرت حول حدود تدخل الدولة . فعندما كان يدعو نفسه اشتراكياً ، كان يعبر بالحقيقة عن اعتقاده أن على الحكومة أن تعمل على التقدم الاجتماعي وتحقيق التعاون في سبيل الخير العام . فعليها مثلا أن تجد عملا للقادرين على العمل ، وأن تؤمن المساواة في الأجور ، وتحسن الصحة العامة [١٧] . وقد ذهب أبعد من ذلك في المنهاج الذي وضعه في ١٩٠٨ للحزب الاشتراكي في مصر ؛ فقال ان للحزب سياستين : سلبية وإيجابية . الأولى هي السعي إلى إزالة جميع الكتب غير النافعة ، ومدرسة الحقوق ، والجامعة الجديدة التي كانت في مرحلة التأسيس ، والمحاكم المختلطة ، لا بل جميع المحاكم الموجودة ، والشركات المحتكرة لتوزيع المياه ، والصحف التي تبذر الشقاق بالتحدث عن المسلم والقبطي والدخيل (وفي هذا إشارة إلى التهجمات المصرية على الجالية اللبنانية في مصر). والثانية هي أن يقيم ، بعد تهديم جميع هذه المؤسسات ، جامعة حقيقية تدرس فيها العلوم ، ومدرسة تقنية بدلا من مدرسة الحقوق ، ومحاكم محلية بسيطة جداً ، ومؤسسات عامة لتوزيع المياه ، ومدارس ابتدائية في كل قرية وحي ، وصحف لائقة لتنوير الرأي العام .

قد يكون من المستحيل تطبيق مثل هذه الأفكار . لكن نشرها ، بحد ذاته . قد ساعد على تخمير الأفكار والأفعال التي أطلقت الحركة الدستورية في مصر وفي الامبراطورية العثمانية . كان شميل على العموم من أنصار « تركيا الفتاة » في معارضتها لاستبداد عبد الحميد . فقد

كتب في ١٨٩٨، عن هذا الحزب، ان أعضاءه لم يكونوا كلهم ليبراليين مخلصين ، لكنهم كانوا من أنصار التقدم الكوني والاجتماعي ، يؤيدون الحرية ، والوحدة الاجتماعية التي تتعدى جميع الفروق الدينية ، وانتشار التربية . وكانوا ، بالرغم من كل نقائصهم ، يشكلون طلائع حركة الجنس البشري والكون [١٩] ، بينما كان عبد الحميد يمثل نقيض ذلك . ومما يدل على ما كان يجده الشميل من انسجام بين نواميس الكون وقوانين كل مجتمع إنساني ، انه ختم مقدمة كتابه عن الدارونية بهذا الإنذار الموجه إلى الطغاة : إن يومكم ت ، حتى في الشرق ، مع انتشار المعرفة [٢٠] .

علينا ، لنفهم فكر شبلي الشميل ، أن نضعه في إطار النقاش الحاد الذي كان دائراً يومذاك حول العلم والدين . وهذا ينطبق أيضاً على صحفي لبناني آخر من جيل أفتى بقليل هو فرح انطون (١٨٧٤ — ١٩٢٢) . نزح فرح انطون من طرابلس إلى القاهرة ، في ١٨٩٧، وصرف بقية حياته بين مصر ونيويورك ، رئيساً لتحرير عدة مجلات عربية ، وبنوع خاص مجلة « الجامعة » الشهيرة في زمانها . وقد عبر ، في هذه المجلات وفي قصصه ، عن الفكر الاوروبي « المتقدم » في عصره ، مما أدى إلى نزاعه مع محمد عبده في تلك المناقشة الشهيرة التي حملت هذا الأخير على وضع دراسته في الاسلام والمسيحية ، كما حملت الشميل على نشر أفكاره عن المجتمع والحكم . لقد ولدت تلك المناقشة كثيراً من الحدة ، وقطعت العلاقات الطيبة التي كانت قائمة بين الرجلين ، كما قطعت العلاقات بين فرح انطون ورشيد رضا . وكان فرح انطون ورشيد رضا قد سافرا معاً من لبنان إلى مصر ، فانقلب ، في أثناء الجدل ، ما كان قد تولد بينهما من صداقة إلى عداوة عنيفة ساخطة [٢١] ، إذ طعنت أفكار فرح انطون معتقدات محمد عبده في الصميم .

كان مصدر الخلاف دراسة طويلة عن حياة ابن رشد وفلسفته نشرها فرح انطون في مجلته « الجامعة » . ويدل اختيار هذا الموضوع

على تأثير رينان عليه . فهو الذي ترجم « حياة يسوع » لرينان ، وها هو الآن ينهج في كتابته عن ابن رشد النهج الذي رسمه معلمه . فالآراء العامة التي ادلى بها كانت آراء رينان نفسها تقريباً ، وإنما جرّدت من صوت المعلم وإنشائه الرائع الصافي المؤثر والمتصف بشيء من اللاجدية . من ذلك قوله ان بالامكان حل « النزاع » بين العلم والدين، وذلك بتحديد الحقل الخاص بكل منهما. فهناك قوتان انسانيتان مستقلتان : العقل والقلب ، ولكل منهما قواعد عمله ونطاق نشاطه وطرق إثبات حقائقه . فالعقل يستند إلى الملاحظة والاختبار ، وحقله هو العالم المخلوق ؛ أما القلب ، فيسلك طريق القبول بما تحويه الكتب المنزلة بدون أن يتفحص أساساتها، ومواضيعه الخاصة إنما هي الفضائل والرذائل والحياة الأخرى . وما يتوصل إليه الواحد منهما لا يمكن للآخر دحضه . لذلك يجب أن يحترم الواحد الآخر ، وأن لا يتجاوز الواحد حدود الاخر (٢٢) .

كل هذا كان بحد ذاته بريئاً . غير انه كان من شأن مثل هذه الأفكار ، وقد ألقيت في مجتمع قائم على أساس الإيمان بالأديان المنزلة ، أن تؤدي إلى نتائج ثورية . وكان فرح انطون يعي ذلك ، فأهدى كتابه إلى «النبت الجديد في الشرق»، اي «أولئك العقلاء في كل ملة وكل دين في الشرق، الذين عرفوا مضار مزج الدنيا بالدين في عصر كهذا العصر ، فصاروا يطلبون وضع أديانهم جانباً في مكان مقدس محترم ، ليتمكنوا من الاتحاد اتحاداً حقيقياً ومجاراة تيار التمدن الاوروبي الجديد لمزاحمة أهله ، وإلا جرفهم جميعاً وجعلهم مسخرين لغيرهم»(٢٣) .

ثم يشرح السبب الذي من أجله يكتب عن ابن رشد ، فيقول ان غرضه إنما هو « تقريب الأبعاد بين عناصر الشرق وغسل القلوب وجمع الكلمة ... لا بأن يبرهن الفريق الواحد للفريق الثاني أن دينه أفضل من دينه ، فهذا أمر قد مضى زمانه ... فهذا الزمان زمان العلم والفلسفة (الذي يقضي) بأن يحترم كل فريق رأي

غيره ومعتقده »[٢٤] .

إن ما جذب فرح انطون إلى ابن رشد هو بالضبط ما كان قد جذب رينان إلى هذا الفيلسوف المسلم ، اي تأكيده على أن النبوة نوع من الادراك ، وأن الأنبياء فلاسفة ، وأن الحقيقة واحدة يسربلها الأنبياء بالرموز الدينية من أجل العامة ، بينما تفقهها النخبة مباشرة . لكن فرح انطون قصد أيضاً إلى غرض آخر . فقد كان كتابه ، ككتاب الشميل ، شبيهاً بالنشرة السياسية ، بالرغم من شدة طابعه النظري . كما كان هدفه السياسي شبيهاً بهدف الشميل وسواه من كتاب عصره اللبنانيين . ذلك أنه توخى وضع أسس دولة علمانية يشترك فيها المسلمون والمسيحيون على قدم المساواة التامة . ورأى ان هنالك أساسين : الأول فصل الجوهري عن العرضي في جميع الأديان . فالجوهري هو مجموعة المبادىء ، والعرضي مجموعة الشرائع ، عامة كانت أم خاصة . فاذا تفحصنا مجموعة المبادىء ، وجدنا أنها واحدة في جميع الأديان: فمسألة التثليث ليست إلا «مسألة شعرية مجازية»[٢٥] ؛ وليس المسيح ابن الله بسبب طبيعة خاصة به، بل لأنه حاز بمقدار أكبر على « روح الله » الذي هو فينا جميعاً ، والذي يجعل منا كلنا ، بمعنى من المعاني ، « أبناء الله »[٢٦] . كذلك إذا تفحصنا مجموعة الشرائع لوجدنا ان غايتها الوحيدة إنما هي حث الناس على الفضيلة . فالثابت فيها هو إذن المبدأ الخلقي الكامن وراءها ، ويجب أن نفسرها تفسيراً يسمح لها بالقيام بوظيفتها ، حتى لو اقتضى ذلك تأويلها[٢٧] . وبعبارة اخرى ، ان جميع الأديان إنما هي دين واحد يعلم بعض المبادىء العامة . أما الشرائع الدينية ، فلا قيمة لها بحد ذاتها ، إذ ما هي إلا وسائل لغاية . فالطبيعة البشرية واحدة أساساً في نظر جميع الأديان ، والحقوق والواجبات البشرية واحدة أيضاً . حتى ان الذين لا دين لهم لا يختلفون عن غيرهم في الطبيعة أو الحقوق .

هذا كان ، في نظر فرح انطون، أساس التساهل[٢٨] . لكن

هناك أساساً آخر للعلمانية لا يقل عن الأول أهمية ، هو الفصل بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية ، وذلك لخمسة أسباب : أولها ، ان غايات السلطتين تختلف ، لا بل تناقض بعضها عن البعض الآخر . فالدين يبتغي العبادة والفضيلة وفقاً للكتب المنزلة ؛ ولما كان كل دين يدعي الحقيقة لنفسه ويطلب من الناس أن يسلكوا سبيله لبلوغ الخلاص ، كان من الطبيعي للسلطات الدينية ، إذا ما كانت ذات سلطة سياسية، أن تضطهد الذين يخالفونها وبالأخص المفكرين . أما غاية الحكم ، فهي صيانة الحرية البشرية في حدود الدستور . لذلك لا تضطهد الحكومات الناس بسبب آرائهم إذا ما تركت وشأنها . ثانياً ، إن المجتمع الصالح يقوم على مساواة مطلقة بين جميع أبناء الأمة ، تتعدى الفروق في الأديان . ثالثاً ، إن السلطات الدينية تشترع للآخرة ، لذلك كان من شأن سلطتها أن تتعارض وغاية الحكومة التي إنما تشترع لهذا العالم . رابعاً ، إن الدول التي يسيطر عليها الدين ضعيفة . فالسلطات الدينية ضعيفة بطبيعتها ، لأنها تحت رحمة مشاعر الجمهور ، وهي تسبب بدورها ضعف المجتمع ، لأنها تلح على ما يفرق بين الناس ؛ والجمع بين الدين والسياسة ، مما يضعف حتى الدين نفسه ، إذ ينزله إلى حلبة السياسة ويعرضه لجميع أخطار الحياة السياسية . خامساً وأخيراً ، إن الحكومات الدينية تؤدي إلى الحرب . فمع أن الدين الحق واحد ، فالمصالح الدينية المختلفة تتعارض أبداً بعضها مع بعض ؛ ولما كان الولاء الديني قوياً بين الجماهير ، فمن الممكن دائماً أن يثير المشاعر [٢٩] .

في هذا تكمن ، ضمناً ، نظرية فرح انطون في الدولة . فالدولة يجب أن تقوم على الحرية والمساواة ، ويجب أن تتوخى بقوانينها وسياستها السعادة في هذه الدنيا والقوة الوطنية والسلم بين الأمم ، ولا يمكنها أن تحقق ذلك ، إلا إذا كانت السلطة العلمانية مستقلة عن أي سلطة أخرى . كان محمد عبده يوافق على بعض هذا

القول لا كله . فهو أيضاً قد ميز بين ما هو جوهري وبين ما هو عرضي في الدين ، لكن تمييزه هذا لم يكن كتمييز فرح انطون : فهو يعتقد انه إذا كانت جميع الأديان تنم عن الحقيقة الواحدة ، فإن الإسلام ، والاسلام وحده ، هو ، بمعنى دقيق خاص ، الدين المعبر عن هذه الحقيقة بكاملها . وكان محمد عبده يقبل بأن تتمتع الحكومة بقدر كبير من الحرية في تشريعها ، لكنه كان يفترض أن الشرائع الحديثة ستنمو من ضمن الشريعة ، لا باستقلال عنها ، فضلا عن أنه كان يريد مشاركة متساوية ، لا انفصالا ، بين الحكام وحراس الشريعة . وكان أيضاً موافقاً على أن يتمتع غير المسلمين بالمساواة القانونية والاجتماعية التامة ، شرط أن تبقى الدولة دولة اسلامية . لذلك ليس من الصعب فهم رد فعله العنيف على أفكار فرح انطون . لكنه تذرع ، في الأخص ، بنقطة ثانوية لدى فرح انطون الذي لم يثرها إلا عرضاً ، وهي القول بان الاسلام اضطهد العلم أكثر مما اضطهدته المسيحية . فجاء كتابه عن الاسلام والمسيحية رداً على ما أعتقد أن فرح انطون قد قصد إليه . والواقع أن فرح انطون لم يقصد تماماً إلى ما ظهر من معنى ذلك القول الذي أثار غضب محمد عبده . إن ما أراد فرح أنطون أن يقوله هو ان انفصال السلطتين في المسيحية هو ما سهل على المسيحيين أن يكونوا أكثر تساهلا من المسلمين ، لكنه أسرع إلى التوضيح بأن سجل الديانتين يكاد يكون واحداً من هذا القبيل . وإذا كانت البلدان الأوروبية اليوم أكثر تساهلا ، فليس ذلك لأنها مسيحية ، بل لأن العلم والفلسفة جرّداها من التعصب الديني الأعمى وتم فيها انفصال السلطات[٣٠]. كان هذا نقضاً مباشراً لعقيدة محمد عبده ، وهي ان الدين ، إذا ما عاد إلى نقاوته ، يمكنه أن يكون أساساً للحياة السياسية ، لا بل يكون أساسها الثابت الوحيد . وقد ابرز فرح انطون هذا التناقض بوضوح في ردوده على محمد عبده . فهو يذكر محمد عبده بأن العالم قد تغير : فالدول الحديثة لم تعد قائمة على الدين ، بل على

امرين : الوحدة الوطنية وتقنيات العلم الحديث . ويعطي مثلا على هذا التغير اندحار الوهابيين على يد جيوش محمد علي ثم يقول: لو كانت نظرية محمد عبده في ان الإصلاح الديني يؤدي إلى القوة نظرية صادقة لانتصر الوهابيون . لكنهم خسروا بالفعل ، لأن محمد علي كان أول من أدرك في الشرق أن العالم قد تغير . ثم يصر على القول بأن أمل محمد عبده في الوحدة الاسلامية باطل . فهي لن تتحقق ، وإذا تحققت ، فلن يغير ذلك شيئاً ، لأنها لن تولد القوة الضرورية لصد الخطر الاوروبي (٣١) . والأمثلة من التاريخ المسيحي والإسلامي على السواء عديدة ، تثبت كلها أن الوحدة الدينية غير ممكنة، وان على الدولة أن تجد لها نوعاً آخر من الوحدة إذا ما أرادت البقاء . أما في العصر الحديث ، فالوحدة تتم بخلق الولاء القومي والفصل بين السلطة المدنية والسلطة الدينية. وفي هذا قوله: «فلا مدنية حقيقية ولا تساهل ولا عدل ولا مساواة ولا أمن ولا ألفة ولا حرية ولا علم ولا فلسفة ولا تقدم في الداخل إلا بفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية» .(٣٢) وهولم يوافق على ادعاء محمد عبده بأن الأتراك هم الذين قضوا على وحدة الاسلام وقوته ، وأنه يمكن استعادة هذه الوحدة وهذه القوة بنقل مركز الثقل من الأتراك إلى العرب . إذ كان الأمر بخلاف ذلك . فما مكن الأمة من البقاء إنما هو بالضبط روح الوطنية التي تميز بها الأتراك والفرس وتلك القوة التي المتولدة منها . فثقافة الفرس وفضائل الأتراك العسكرية قد نفحت الاسلام بقوة جديدة : « إن دولة سلاطين آل عثمان ورثت الميراث العربي بانتخاب طبيعي فكفت بقوتها ذلك الميراث ما كان يحدق به من المصائب والأخطار » (٣٣) .

وكان محمد عبده قد أدلى بحجة أخرى ، وهي أن فصل الدين عن الدولة ليس غير مرغوب فيه فحسب ، بل هو مستحيل . ذلك أن الحاكم لا بد له من أن ينتمي إلى دين معين ، فكيف يمكنه أن يتحرر في أفعاله من تأثير هذا الدين ؟ فالإنسان وحدة ، لا مجرد

شيئين يتصل أحدهما بالآخر ، هي الجسد والروح اللذان لا انفصال بين وظائفهما . فكيف يمكن ، إذن ، فصل السلطات التي تهيمن عليها ؟ على هذا يجيب فرح انطون بعرض النظرية الديمقراطية بكاملها . فالحاكم لا يحكم وفقاً لارادته الخاصة أو معتقداته الشخصية ، بل على ضوء القوانين التي تضعها جمعية ممثلي الشعب . والشعب يجب أن يكون سيداً ، وإلا ساد الاستبداد أو الفوضى . ولممثلي الشعب حكمة أوسع من حكمة أي حاكم منفرد ، وذكاؤهم المشترك أدق من ذكاء أي واحد منهم بمفرده (٣٤) .

لذلك يجب أن يكون مجلس النواب أعلى من السلطات الدينية وأعلى من الحاكم نفسه. هذا ما كان فرح انطون يعنيه حقاً بفصل السلطات الروحية عن السلطات الزمنية . فهو يرى الخطر في تدخل رؤساء الدين في الشؤون الدنيوية ؛ اذ عندما تكون الحكومة علمانية ، فضلا عن تمتعها بسلطان فائق ، وتضع حدوداً معينة للسلطة الدينية ، لا يبقى هنالك من مجال للبلبلة أو الاختلاط ، ولا يتعدى الحكومة أو الدين أحدهما على حدود الآخر . لكن فرح انطون لم يتنبّه ، كما يبدو للخطر المعاكس . فهو يتساءل : ما هو الداعي للظن بأن الحكومة قد تتدخل في الشؤون الدينية ؟ ثم يجيب : إذا لم يكن للسلطات الدينية صلاحيات سياسية ، فلن تستجلب التدخل في شؤونها . وعلى كلّ ، فقضيتها قد دخلت طور النزع الأخير . إذ إن باستطاعة النخبة الاستغناء عن معونتها ، حتى في الشؤون الدينية. أما ما يهم الجماهير فهو شؤون هذا العالم : إن الاشتراكية إنما هي « دين الإنسانية » ، وهي آخذة في الحلول محل الأديان المنزلة (٣٥) .

إننا نسمع ، من وقت إلى وقت ، من خلال صفحات فرح انطون ، نغمة هي أكثر من مجرد صدى لعلمانيه الاوروبيين . إنها التعبير عن وعي سياسي إيجابي عند المسيحيين العرب . لقد بقوا مدة طويلة مكتفين بأن لا يتدخل أحد في شؤونهم ، مكرسين مواهبهم السياسية لمعالجة شؤون بطريركياتهم المعقدة . لكن فرح انطون الآن ،

بمطالبته بدولة علمانية ، لم يطالب بعدم اضطهاد المسيحيين ومنحهم حقوقاً متساوية فحسب ، بل طالبْ بمجتمع يتسنى لهم فيه القيام بدور إيجابي ، لا بل بمجتمع يتمكنون فيه من ممارسة شطر من المسؤولية السياسية . إنه يسعى جاهداً للتمييز بين المسيحيين الشرقيين وبين المرسلين الغربيين ، وبنوع خاص ، بينهم وبين الدول الاوروبية التي كانت تستخدم الدين لأغراض سياسية . فهو لا ينكر فضل المرسلين ولا ينساه ، لكنه لا ينسى أيضاً ضررهم السياسي . إن كلامه صادر عن وعي مسيحي شرقي صرف . فهو يقول بفخر ، وربما برغبة أيضاً في الدفاع عن النفس : نحن هم المسيحيون الحقيقيون ، وديننا لم يتدخل في السياسة . ونحن لسنا مسؤولين عن أعمال المسيحية الغربية . إن ولاءنا هو للشرق ، وقد عشنا دوماً أوفياء للسلطان .(٣٦)

الفصل الحادي عشر

القوميّة العربيّة

الاعتقاد أن الناطقين بالضاد يشكلون أمة ، وان هذه الأمة يجب أن تكون مستقلة ومتحدة ، لم يتضح ويكتسب قوة سياسية إلا في القرن الحالي . لكننا نجد ، إذا ما توغلنا بعيداً في الماضي ، أن العرب كانوا دوماً يحسّون إحساساً فريداً ويعتزون اعتزازاً خاصاً بلغتهم . وانه كان لهم ، قبل الأسلام ، إحساس « عرقي » ، أي نوع من الشعور بأن هناك ، وراء منازعات القبائل والعائلات ، وحدة تضم جميع الناطقين بالضاد المتحدرين من القبائل العربية . فكانت لكل قبيلة « شجرة عائلية » مشتركة ، معروفة ومقبولة لدى الجميع ، ولا فرق بالنسبة إلى موضوعنا هنا ، أكانت حقيقية أم وهمية . وبعد ظهور الاسلام وانتشاره مع اللغة العربية خارج الجزيرة ، أصبحت هذه «العائلة »تضم الكثيرين من المتحدرين من أصول شتى ، دون أن تتنكر للذين كانوا ، كالغساسنة ، من أصل عربي ولكنهم لم يعتنقوا الدين الجديد .

وكان للعرب نصيب خاص من تاريخ الاسلام ، لا بل من جوهر تكوينه . فالقرآن كان عربياً ، والنبي كان عربياً ، ودعوته الأولى كانت موجهة إلى العرب ، وكان العرب « مادة الاسلام » ، أي الآلة البشرية التي بواسطتها انتشر الدين وسلطانه، كما أصبحت اللغة العربية،وبقيت،لغة العبادة والفقه والشرع . ومع أن التمييز الحاد ، الذي كان قائماً في البدء بين الطبقة العربية الحاكمة وبين المهتدين الجدد ، تضاءل فيما بعد ، فإن الشعور بالفارق العرقي ظل

مستمراً بالواقع ، وراح يتجلى ، لا في المجادلات الأدبية حول الشعوبية فحسب ، بل أيضاً في الصراع من أجل السلطة الكامن وراءها . وعندما انتقلت السلطة ، آخر الأمر إلى الأتراك والجماعات المنتسبة إليهم وغدت اللغة التركية لغة الحكم ، احتفظت اللغة العربية بمركزها الممتاز كلغة الثقافة الدينية والشرع ، أو بتعبير آخر ، لغة الدولة التي كانت من الوجهة الدينية عماد الشريعة ، فكانت بذلك الوسيلة التي بواسطتها استمر العرب يقومون بدورهم في شؤون المجتمع العامة .

ولما تفككت الامبراطورية ، في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، اتسم التطور الطبيعي ، كما حدث غالباً في التاريخ ، ببعض الملامح القومية : فقد تزعم الشعور الاقليمي وحركة المقاومة في ولايات الامبراطورية زعماء من الأسر الدينية في المدن الكبرى ، تلك الأسر التي استطاعت ، بفضل النظام الديني ، أن تحافظ على ثروتها ومركزها الاجتماعي وأن تشغل مراكز دينية محلية كانت تربطها بالزعماء الدينيين في جميع أنحاء الامبراطورية ، وتكسبها ، في الغالب ، الوضع الممتاز الذي كان يتمتع به الأشراف المتحدرون من صلب النبي . وكانت هذه العائلات تدخر علوم اللغة العربية وتتوارثها من جيل إلى جيل كوسيلة ضرورية لعلوم الدين . وكان الاعتزاز بالأصل العربي ، او غالباً بالتحدر من صلب النبي أومن صلب أحد أبطال الاسلام الأولين ، يمتزج لدى هذه العائلات بالافتخار بما فعله العرب في سبيل الاسلام ، مما كان من شأنه أن يعزز شعورها بالمسؤولية نحو الجماعة وماضيها ، ذلك الشعور الذي تميز به دوماً أهل السنة والجماعة . وعلى هذا ، يمكن اعتبارها ، بمعنى من المعاني ، لسان حال الوعي « العربي » . ومن جهة أخرى ، كانت المملكة الوهابية في الجزيرة عربية ، وذلك لا لكونها قامت عرضاً في منطقة عربية اللسان فحسب ، بل لأنها كانت أيضاً ، بدعوتها المسلمين إلى العودة إلى نقاوة الاسلام الأولى ، تحيي في أذهانهم ذكرى

العهد العربي في تاريخ الأمة الاسلامية . وكانت أيضاً امبراطورية محمد علي القصيرة العمر عربية بفضل الجغرافيا : فالتوسع المصري كان لا بد له في البدء أن يكون توسعاً في البلدان العربية . لكن هل كانت عربية بمعنى آخر ، وهل توخى محمد علي إنشاء مملكة عربية ؟ لم يكن هناك ، لا في أقواله ولا في سياسته ، ما يدل على ذلك ؛ لكننا نجد بعض ما يشير إلى ذلك في أقوال ابنه ومساعدة الأكبر ابراهيم باشا . فهو يقول : « أنا لست تركياً . فقد أتيت إلى مصر عندما كنت فتياً ، ومنذ ذلك الوقت غيرت شمس مصر دمي وجعلته عربياً خالصاً ». وقد استشهد الكثيرون بهذه العبارة التي قالها ابراهيم باشا إلى زائر فرنسي ، كما استشهدوا بتعليق هذا الزائر عليها إذ قال ان هدف ابراهيم إنما كان تأسيس دولة عربية خالصة يعيد بها « للعنصر العربي قوميته ووجوده السياسي » [1] . وفي ذلك الوقت عينه ، كتب ابراهيم إلى والده كتاباً يكاد ينم عن المعنى نفسه ، يقول فيه إن الحرب مع الأتراك كانت حرباً وطنية وعنصرية ، وان على الإنسان أن يضحي بحياته في سبيل أمته [2] . لكنه ليس واضحاً لدينا ما الذي عناه بهذا القول ، وما إذا كان يعبر به عن أكثر من حالة فكرية عابرة .

غير ان بعض المظاهر تدل على أن الشعور بالفرق بين الأتراك والعرب كان ، بتأثير من هذه الحركات وربما أيضاً بتأثير من انتشار القومية بين رعايا الامبراطورية البلقانيين ، آخذاً في النمو خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر . لكن القومية العربية الصريحة ، كحركة لها أهميتها وأهدافها السياسية ، لم تظهر إلا حوالى آخر القرن التاسع عشر . فحتى ذلك التاريخ ، كانت مصالح العرب العثمانيين ونشاطاتهم السياسية موزعة بين الحركات العامة المتصارعة داخل الأمبراطورية بشكل سافر أولا ثم بشكل خفي طيلة عهد عبد الحميد. فمن جانب ، وقف السلطان يؤيده ليس من كانت مصلحتهم تقضي بالإبقاء على النظام القائم فحسب ، بل أيضاً من كانوا يعتقدون أنه لا

يمكن المحافظة على وحدة الامبراطورية إلا بقوة السلطان وسيطرة العنصر الاسلامي، وانه لا يصون ما تبقى من وحدة الاسلام واستقلاله الا الامبراطورية . وهكذا كان بين مستشاري السلطان ومؤيديه الأقربين عرب أمثال أبو الهدى ، المنفذ لسياسته الدينية ، وعزت باشا ، كاتم أسراره ومدبر أموره السياسية ، كما كانت أكثرية العرب ، على الأرجح ، وبالاخص في الولايات السورية ، غير مستاءة من حكمه ، وذلك لاعتبارات دينية من جهة ، وبسبب المكاسب المادية التي كانت الولايات السورية تحصل عليها من انتشار المدارس وتمديد الخطوط الحديدية ، من جهة أخرى . لكن كان هنالك من يعتقد أنه لا يمكن المحافظة على الامبراطورية إلا بتحويلها إلى ملكية دستورية ، يتمتع فيها بحقوق متساوية المسلمون وغير المسلمين والأتراك وغير الأتراك . وقد ظهرت هذه الفكرة أولا لدى « الشباب العثمانيين » في باريس ولندن ، ولدى رجال الدولة المصلحين الذين قاموا بانقلاب ١٨٧٥ بقيادة مدحت باشا ، واضعين بذلك موضع التنفيذ أول تجربة دستورية [٣] . لكن بعد إخفاق هذه التجربة وعودة السلطان إلى الحكم الشخصي ، انهارت المقاومة المنظمة وأخذ الاستياء يعمل في الخفاء ، وباستثناء حزب « الاتحاد والترقي » القصير العمر ، المؤسس في ١٨٨٩ على يد طلاب في المدارس الحربية والمنحل عملياً في ١٨٩٦ ، لم يبق من مقاومة ملحوظة ، إلا تلك التي أبقاها حية وعبر عنها فريق صغير من المنفيين في باريس وأمكنة أخرى في اوروبا . فقد أصدر هؤلاء ، بقيادة أحمد رضا الذي انضم إليه في ١٨٩٩ أحد أصهرة السلطان داماد محمود باشا وولداه صباح الدين الدين ولطف الله ، مجلات بالتركية والفرنسية ، ونظموا مؤتمري « العثمانيين الاحرار » ، المنعقدين الأول في ١٩٠٢ والثاني في ١٩٠٧ لتنسيق المقاومة ضد حكم السلطان الاوتقراطي

وقد ساهم في هذه الحركة العرب أيضاً ، لكن المسيحيين السوريين منهم أكثر من المسلمين . ويبدو أنه كان هناك ، منذ بدء

الستينيات ، بعض الاتصالات بين صحفيي بيروت ورجال الدولة المصلحين في اسطنبول ، قد يكون ساعد على قيامها وجود أحمد فارس الشدياق في العاصمة ، أو إقامة فؤاد باشا في سوريا ، حين جاءها كمفوض عثماني خاص للتحقيق في حوادث ١٨٦٠ . وكانت حرية التعبير عن الرأي في الستينيات والسبعينيات واسعة نسبياً . فكانت الصحف العربية في بيروت تعبر عن آراء شبيهة بآراء حزب « تركيا الفتاة » ومدحت باشا ، مع الفارق انها كانت تتسم بطابع العلمانية الذي اتصف به الكتاب المسيحيون . من أمثال تلك المنشورات مجلة « الجنان » التي أسسها بطرس البستاني في ١٨٦٠ وأدار شؤونها هو وعائلته مدة ست عشرة سنة . ففيها نقرأ أن الشرق كان مزدهراً ومتمدناً في الماضي ، ثم فقد ما كان عليه بسبب الحكم الفاسد ؛ وانه ليس من علاج لذلك إلا الحكم الصالح الذي لا يمكن أن يقوم الا بفضل اشتراك الجميع فيه ، وفصل الدين عن السياسة ، وفصل السلطة القضائية عن السلطة التنفيذية ، وفرض ضرائب نظامية ، وإجراء أشغال عامة مفيدة ، وجعل التعليم اجبارياً ، وقبل كل شيء ، إقامة العدل والاتحاد بين أبناء الأديان المختلفة ، وتقوية الشعور الوطني الموحد بين جميع المواطنين العثمانيين [٤].

عندما انعقد أول برلمان عثماني في ١٨٧٧ ، نقلت « الجنان » مناقشاته الأولى ونشرت خبراً عن جريدة التايمس ينبىء عن ظهور حزب معارض [٥] . لكن لم يمض زمن طويل حتى اختفت الأخبار عن صفحات المجلة . ولم يكن ذلك عرضاً ، بل كان دلالة باكرة على أن السلطان قد استعاد القبض على زمام الحكم وقمع نشاط المعارضة ، مما أنهى حياة المجلة نفسها في ١٨٦٦ ، ونقل مركز الصحافة اللبنانية من بيروت إلى القاهرة . لكن أفكار السبعينيات لم تندرس . فمدحت باشا ، وقد قضى عدة أشهر حاكماً لدمشق في ١٨٧٩ ، أي بعد إخفاق حركة الدستوريين وقبل أن يسجنه عبد الحميد وينفيه ثم يهلكه ، أنشأ بينه وبين صحفيي بيروت

صلات تركت فيهم تأثيراً دائماً. فترجم واحد منهم، وهو خليل الخوري ؛ مقالته عن ماضي الامبراطورية وحاضرها ومستقبلها إلى العربية ، كما لعب آخر فيما بعد ، وهو سليمان البستاني ابن عم بطرس ، دوراً في السياسة العثمانية بعد إعادة الدستور في ١٨٠٩ . وقد اكتسب سليمان البستاني شهرة خاصة كمترجم للالياذة إلى العربية ، بعد أن درس اليونانية لهذا الغرض . ولعله كان أول كاتب عربي قام بدراسة جدية للشعر اليوناني وفلسفة الشعر . لكن أحد مؤلفاته الأخرى كان أقرب إلى موضوعنا، وهو « عبرة وذكرى »، أو الدولة العثمانية قبل الدستور وبعده ، الذي صدر فوراً بعد ثورة ١٩٠٨ . ففي هذا الكتاب ، كما يدل عنوانه ، وصف لما كانت عليه الامبراطورية في عهد عبد الحميد ، وبرنامج عمل أيضاً ، منطلقه القومية العثمانية وبطله مدحت باشا الذي قدم الكتاب إليه أحياء لذكراه . يقول المؤلف أن هناك أمة عثمانية تضم مختلف الشعوب والطوائف الدينية في الامبراطورية ، لكن مع بعض الأولوية فيها للأتراك والمسلمين . كانت هذه الأمة ، قبل عبد الحميد ، تسير قدماً في طريق التمدن والتفاهم الديني ، وبإمكانها الآن أن تتقدم من جديد . لكن الشرط الأول لتقدمها إنما هو زوال التعصب الديني والعرقي الأعمى وإنماء الروح القومية .

وقد استمر الكتاب اللبنانيون والسوريون ، وهم بمأمن من بوليس عبد الحميد ، على نشر الأفكار الدستورية علناً ، حتى قبل ثورة ١٩٠٨ . وكانت الجريدتان اللبنانيتان في القاهرة ، أي المقطم والأهرام ، تهاجمان السلطان بلا ملل . وكان خليل غانم ، المقيم في باريس بعد حل برلمان ١٨٧٨ ، يكتب ويؤلف . وهو أحد زعماء جماعة « تركيا الفتاة » الصغيرة التي أبقت على الأفكار الليبرالية حية طيلة أعوام التضعضع ، وأحد النواب الموارنة عن بيروت في برلمان ١٨٧٨ . من مؤلفاته كتاب عن السلاطين العثمانيين يوضح لنا ماهية تفكيره : كان ما أهلك « الأمة العثمانية » ، في نظره ، أمران :

الأول ، الاستبداد الذي « يطيح بالعواطف في أعماق النفس ، ويفسد الروح ويقضي على معنى الانصاف ومفهوم العدل الدقيق عند الانسان ويشوش أحكامه ويجعل من أناس قد يبرزون بذكائهم أو بطيبة قلبهم أشراراً وحمقى » [٦] ؛ والثاني ، الاسلام الذي ، بعد أن كان في البدء متسامحاً ، ما لبث أن أصبح مستبداً ، إن في أيام الخلفاء العرب الذين كانوا « تحت ستار مظهرهم المتدروش على استبداد مقيت » ، وإن على أيام الأتراك الذين درجوا على عدم التساهل أثناء صراعهم الطويل مع المسيحية . أما العلاج فكان ، في نظره ، العودة إلى دستور ١٨٧٦ ومراقبة تربية الأمراء ومحيطهم الخلقي مراقبة دقيقة [٧] .

لقد كان خليل غانم لا عروبياً قبل كل شيء . فروح الاضطهاد تميز ، في نظره ، جميع الشعوب الاسلامية ، لكنها تميز العرب على الأخص [٨] . قد يكون موقفه هذا متأثراً بمارونيته أو نتيجة لذوبانه التام في حركة الإصلاح العثماني ؛ غير أن مثل هذا الذوبان كان نادراً ، إذ كانت النعرات والمشاعر الوطنية قليلا ما تختفي تحت سطح الوحدة العثمانية . فقد كان هناك اختلاف في المواقف في صميم حركة « تركيا الفتاة » في المنفى . فأحمد رضا ورفاقه كانوا قوميين أتراكاً قبل كل شيء ، يدافعون عن استمرار سيطرة العنصر التركي في الدولة حتى في حالة إعادة الدستور ؛ بينما كان الأمير صباح الدين وعصبة اللامركزية الادارية التي كان يتزعمها ، يطالبان بمساواة تامة بين الأجناس والأديان ، وبحكم ذاتي واسع للولايات . وكان هذا الانقسام مهماً ، لأنه كان يخفي إنقساماً في الرأي حول علاقات الدولة العثمانية بالشعوب الخاضعة لها . فكان صباح الدين يعتقد أن الشعوب ، لو ترك لها الخيار ، لاختارت الولاء للامبراطورية ، بينما كان أحمد رضا يعتقد أنها سوف تستفيد من حرية الخيار هذه لتحقق استقلالها . ومن الصعب الشك في صحة نظرة أحمد رضا . فما جرى في مؤتمري الاحرار العثمانيين يبدو مؤيداً لذلك . فقد كان جميع

المشتركين في المؤتمرين متفقين على أمر واحد لا غير : التخلص من استبداد عبد الحميد . أما في ما عدا ذلك ، فقد كان الاتراك يريدون دولة دستورية موحدة، بينما كان الأرمن لا يريدون ذلك، لأنهم لم يكونوا يرغبون في منح الامبراطورية فرصة جديدة للاستمرار في الحياة . وقد أعلنوا ، في البيان النهائي الصادر عن مؤتمر ١٩٠٢ ، عدم مشاركتهم سائر الأعضاء في الرغبة في تحويل النظام القائم إلى نظام دستوري ، بدعوى أن هذا التحويل « ليس مناسباً لا بل هو مخالف لمصلحتهم » [٩] . كذلك كان الأتراك يشكون في الحكمة من دعوة الدول الاوروبية لمساعدتهم على قلب النظام ، إذ كانوا يتخوفون من أن يؤدي ذلك إلى إقامة حماية أجنبية على البلاد ، بينما كان المسيحيون لا يعارضون كثيراً الحماية الأجنبية المستترة أو الظاهرة ، إذ كانوا يأملون أن تؤدي إلى الاصلاح.

كان الأرمن المؤيدون لتركيا الفتاة أرمناً قوميين قبل كل شيء ، كما كان العرب سائرين على الطريق التي تؤدي بهم إلى القومية العربية . وقد يكون العامل الأكبر الذي دفع بالعرب في هذا الاتجاه مطالبة الأتراك بالخلافة رسمياً ، حوالي منتصف القرن التاسع عشر . وهناك أدلة تشير إلى أن هذه المطالبة كانت تلاقي ، في كل مرة ظهرت فيها ، موقفاً سلبياً لدى العرب الذين ورثوا تراث الثقافة الاسلامية . إذ كانوا قد تعلموا من السلف العقيدة الصحيحة في الخلافة ، هذه العقيدة المتصلة جوهرياً باعتزازهم بما قام به العرب في سبيل الاسلام . كان من الممكن أن يقبلوا بالسلطان كسلطان ، أي كحام ضروري للاسلام ، لكن لم يكن بإمكانهم القبول بأكثر من ذلك . وقد أجاد في وصف موقفهم المزدوج هذا مراقب عاش في القدس في الخمسينيات والستينيات وكان له اتصال قوي بهذه الفئة من العرب ، حين قال إن هؤلاء العرب لا يمكنهم أن يفهموا كيف يكون سلطان الأتراك الأغراب القادمين من بلاد التتر خليفة للنبي العربي القرشي محمد ، وكيف تكون له سلطته لتنصيب شريف مكة وإقالته . وهم

يعبرون بأساليب شتّى عن استنكارهم لمطلب العثمانيين في الخلافة ، منها طريقة لفظهم للقب «خان» الذي يحمله السلطان بحيث يبدو كأنه من مشتقات فعل «خان» اذ يقولون « عبد الحميد الخاين » [١٠] إنهم يمقتون الأتراك ويكرهونهم منذ الفتح العثماني لبلاد العرب. ويعود هذا العداء إلى الفرق في الجنس وإلى ذكريات الفتح المتوارثة . إلا أن ولاءهم للاسلام هو من القوة بحيث يقضي في قلوبهم على أي شعور آخر . فالسلطان في نظر العرب المثقفين خليفة بواقع الحال لا بل خليفة شرعي . لذلك يعترفون به ويطيعونه قياماً منهم بواجب ديني [١١]

لقد وضع صاحب هذا القول كتابه بين عامي ١٨٧٠ و ١٨٧٢ ، حين كانت الدعاية للخلافة لم تكد تبدأ بعد. لكن الشكوك العربية اخذت تزداد بازدياد تلك الدعاية ، حتّى ان العرب الذين كانوا في خدمة عبد الحميد لم يؤمنوا بأن السلاطين هم خلفاء حقاً ، أو أن عبد الحميد نفسه هو الرجل الذي سينقذ الاسلام . وكان أبو الهدى يدافع في بعض الأحيان عن الخلافة العربية لتخويف سيده على الأقل ، إن لم يكن لأسباب أخرى [١٢] . وقد قال ابن أحمد فارس الشدياق (وكان على الأرجح يعكس أفكار أبيه) إلى زائر انكليزي في ١٨٨٤ ان عبد الحميد ، وإن كان ذا نوايا حسنة ولطيفاً نحوه شخصياً ، انما يجهل احوال العالم . وانه بالحقيقة « مجنون » [١٣] . كما قال له ان الدولة التركية بكاملها في دور الاحتضار وان الخلافة ستعود يوماً إلى الجزيرة العربية [١٤] . وإذا كانت مثل هذه الأفكار تظهر حتّى في معسكر السلطان ، فإنها كانت ولا شك أكثر بروزاً لدى دعاة التجديد من المسلمين . فقد كان بينهم وبين المسلمين أمثال أبو الهدى فارق يتعدى التباين في الشخصيات ، بل حتّى في الآراء السياسية . إذ انه كان فارقاً في كامل مفهومهم للاسلام . فأبو الهدى كان من مؤيدي الاسلام كما وصل إليه بتقاليده وتعاليمه الصوفية وزعامته التركية . فالأمة « لا تجمع على خطأ » ، وإذا كانت قد اتخذت آخر الامر شكلها

الحالي، فيجب أن يكون مقبولا على ما هو. أما دعاة التجديد، فكانوا يريدون خوض نهر التطور صعداً إلى النقطة التي عندها بدأ الضلال ، ومنها صعداً أيضاً حتى الالتقاء بالاسلام الأول كما كانوا يتصورونه . إذ ذاك يتضح أن لا أهمية لعظمة السلطان البارزة اليوم ، إذا ما نظر اليها على ضوء الحقيقة ، وهي أن العرب كانوا في عصور الاسلام الذهبية رأس الامة وقلبها . وهكذا كانت العودة إلى نقاوة الاسلام الأولى تعني لهم بالواقع تحويل مركز الثقل من الأتراك إلى العرب . فإذا كان لا بد من خليفة على الاطلاق ، فلا يجوز أن يكون إلا خليفة عربياً .

في كتاب بلنط ، « مستقبل الاسلام » ، ما يشير إلى شيوع مثل هذه الآراء في أوائل الثمانينيات . فهو يشكل ، كما رأينا ، (١٥) دفاعاً عن فتح باب الاجتهاد من جديد ، وإعادة بناء الخلافة الصحيحة ، لتكون هي السلطة العليا التي منها يستمد الاصلاح العقائدي شرعيته . لكن الكتاب يصرح بأن السلطان العثماني لا يمكنه أن يكون خليفة من هذا النوع . فهو لا يملك حقاً شرعياً في الخلافة ، كما أن التقليد العثماني بكامله يتنافى مع فتح باب الاجتهاد . وعلى كل، فإن مستقبل الامبراطورية غامض . وليس من المستبعد أن تبتلعها روسيا والنمسا ، فيتخلى الأتراك ، إذ ذاك ، عن الاسلام . لذلك فإن الاصلاح متوقف على العرب ، وبالأخص على العلماء منهم الذين يحتلون قلب العالم العربي . فهؤلاء هم أجدر الناس بممارسة الاجتهاد. غير انه لا يمكنهم القيام بذلك بحرية، إلا إذا عادت الخلافة إلى العرب . فإذا ما انهارت الامبراطورية نهائياً ، فقد ينعقد مجلس من العلماء في مكة لاختيار خليفة عربي، ويكون بالأرجح من أشراف مكة . إذ ذاك تصبح مكة أو المدينة « دولته البابوية » . على أنه من الممكن أيضاً أن تكون القاهرة مقراً للخلافة ، فيرضى الجميع ، ما عدا الأتراك ، بخليفة عربي يصلح بين جميع الفرق والشيع ويرفع عن كاهل الاسلام عبء الجمود التركي .

ويقول بلنط ما يفهم منه أن محمد عبده كان يأخذ بهذه الآراء. لكن من حقنا الشك في صحة هذا القول أو ، على الأقل ، التساؤل بصدده . فلو كان محمد عبده ، بالفعل ، قد تبنى مثل هذه الأفكار في مرحلة من حياته ، فهل كانت تعبر بالحقيقة عن اعتقاده الناضج ؟ صحيح أنه كان يرفض دعوى السلطان التركي بالخلافة . فقد قال ، في مناسبة لاحقة ، إن دعوى العثمانيين هذه لم تكن إلا لمصلحتهم لا لمصلحة الاسلام ، وان الذين كانوا يقومون بالدعاية لها لا يفقهون حقيقة الخلافة . لكنه أخذ ، بمرور الزمن وازدياد الضغط الأوروبي ، يقدر أكثر فأكثر قيمة السلطنة بالنسبة إلى الاسلام وخطر زوالها عليه . فقد قال لرشيد رضا ، في ١٨٩٧ ، إن العرب ، إذا حاولوا الانفصال عن السلطنة ، فمن الممكن أن تتدخل اوروبا وتخضعهم وتخضع الأتراك معهم. فالسلطنة العثمانية كانت، مع كل نقائصها، الشيء الوحيد الباقي من استقلال الأمة السياسي. فإذا اضمحلت، خسر المسلمون كل شيء وغدوا بلا قوة كاليهود(١٦) .

إن هذا الحذر نفسه ، الذي لمسناه في موقف أعيان القدس كما وصفه لنا « فين » ، قد ظهر فيما بعد في موقف رشيد رضا ، تلميذ محمد عبده . لكن هذا لا يسمح لنا بالاستنتاج أن بلنط نسب إلى غيره آراء كان هو يدين بها . فمن الممكن جداً أن يكون بعض العلماء في سوريا والحجاز قد قالوا بهذه الآراء عندما وضع كتابه ، مع العلم بأن هذه الأفكار انتشرت في الربع اللاحق من القرن انتشاراً واسعاً ، وذلك لعدة أسباب . منها ما عرف عن السلطان من عجز عن الدفاع عن الاسلام ضد أعدائه . ناهيك بقيام مختلف الفئات ذات المصلحة في اعداد العقول لقبول فكرة نقل الخلافة إلى العرب . وقد كان شريف مكة مرشحاً لها ، بوصفه الحاكم المباشر للأماكن المقدسة وسليل أسرة متحدرة من صلب النبي . إن هذه الحقبة لا تزال غامضة ، ومن الضروري التحدث عنها بحذر . وليس من المستبعد ، وفقاً لظواهر الأمور ، أن بعض الموظفين البريطانيين في الشرق الأدنى

كانوا يأملون بأن يجعلوا من شريف مكه ، في حالة وقوع السلطنة العثمانية الضعيفة تحت نفوذ دول غير صديقة ، حليفاً لهم . ويبدو أيضاً أن بعض أعضاء البيت الحاكم في مصر قد منوا النفس ، منذ وقت يصعب تحديده ، بتنصيب شريف مكة خليفة يكون من الناحية الزمنية تحت حماية سلطان مصري . وفي ذلك يقول بلنط ، مثلا ، إن الآراء في الخلافة التي شرحها في « مستقبل الاسلام » قد سمعها أولا من رجلين : الأول سفير العجم ، ملكوم خان (وهو مسيحي أصلا) ، والثاني صحفي مسيحي هو لويس صابونجي الذي أسس جريدة عربية إسمها « النحلة » في لندن عام ١٨٧٧ وأصدرها لعدة سنوات . ويبدو أن الصابونجي ، مع كونه كاهناً كاثوليكياً ، كان يعطف في ذلك الوقت على الاسلام أشد من عطفه على دينه ؛ فقد دعا في جريدته إلى الاصلاح الديني بلهجة العربي القومي [١٧] ، وهاجم عبد الحميد واصفاً إياه « بمغتصب لقب الخليفة » [١٨] . ويقول بلنط إن « سراً كان يحوم خول تمويل هذه الجريدة الصغيرة ... وقد تجمعت لدي أدلة تحملني على الاعتقاد أن الأموال التي كانت تغذيها ... كانت تأتي جزئياً على الأقل من الخديوي اسماعيل » .[١٩] إن ما يرجح صحة هذا القول هو أن اسماعيل كان يتظلم من عبد الحميد الذي أقاله بضغط من الدول ؛ وان جريدة عربية أخرى صدرت في ١٨٧٩ برسالة مماثلة في نابولي وبعنوان « الخلافة » ، كان رئيس تحريرها أديب مصري في خدمة اسماعيل ، وغايتها مهاجمة دعوى السلطان العثماني للخلافة والدفاع عن دعوى الخديوي بها ؛ كما أن انكليزياً غريب الأطوار ، اسمه مارمديوك بكتهول ، قد روى انه لاحظ ، إذ كان يجوب فلسطين من أقصاها إلى أقصاها في التسعينيات ، أن مبعوثين من قبل الخديوي عباس حلمي كانوا يبشرون سراً بعقيدة الخلافة العربية . إن فكرة امبراطورية عربية يكون الخديوي رئيسها الزمني والشريف رئيسها الروحي كانت لا تزال تستهوي المتقدمين في العمر الذين كانوا لا يزالون يتذكرون

حكم محمد علي « ودعوة إبنه ابراهيم إلى امبراطورية عربية »[٢٠] .

ولعله كان بتشجيع ما ، من أحد المصادر ، أن أخذ أشراف مكة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، يدعون أنهم أحفاد النبي الخلص ، وحراس الايمان ؛ وبمعنى ما ، زعماء العالم الاسلامي الروحيون ، مع أنه لم يكن لديهم أي أساس ثابت يقيمون عليه هذا الادعاء . لقد كانوا ولا شك يتمتعون ببعض الاحترام كحكام الأماكن المقدسة ؛ لكن لم يكن لهم أفضلية دينية بأي معنى من المعاني . وقد وصفهم عالم هولندي مطلع ، عاش مدة في مكة ، بأنهم أقرب إلى «نبلاء قطاع الطرق» في القرون الوسطى منهم إلى رجال الدين[٢١]. كان حكمهم للأماكن المقدسة حكماً ضعيفاً ، لا يمتد بعيداً الى ما حولها بصورة مستمرة . واستقلالهم استقلالا واهياً يقتنصونه بإقامة توازن بين اسطنبول والقاهرة، إلى أن ساءت أحوالهم، أولا بعد الفتح الوهابي ، ثم بعد الاحتلال المصري للحجاز . ولما عاد الأتراك إلى الحجاز في ١٨٤٧ ، فرضوا عليهم السلطة ذاتها التي كان قد فرضها عليهم محمد علي ، لا بل جعلوها أشد إحكاماً ، حتى غدوا ، في ١٨٨٠ ، غير قادرين على مقاومة موظفي السلطان بالقوة ، خصوصاً بعد أن أصبح السلطان هو الذي يختارهم ويعينهم . وهذا ما حملهم على السعي لوضع حد لهذه الحالة ، والتطلع في سبيل ذلك إلى تأييد قد يأتيهم من الخديوي ، أو من الزعماء الدينيين في اسطنبول ، أو من عطف العالم الاسلامي العام .

لقد وجدت التيارات الفكرية التي لمحنا إليها تعبيراً لها في كتابين وضعهما أحد أبناء تلك العائلات الراسخة في العلم من الولايات العربية التي كانت تلك التيارات منتشرة فيها ، هو عبد الرحمن الكواكبي (١٨٤٩ — ١٩٠٣). نشأ الكواكبي في كنف عائلة حلبية من أصل كردي ، وتلقى تربية عربية وتركية من الطراز القديم في مسقط رأسه . ثم عمل هنالك موظفاً وصحفياً ، إلى أن جلب عليه نقمة السلطات التركية ، ففضل الرحيل إلى القاهرة

في ١٨٩٨ ، جاعلا من هذه المدينة مقره في السنوات الأخيرة من حياته . وهناك كتب مقالات في مجلة « المنار » ومجلات أخرى ، وتردد على مجالس محمد عبده . ثم سافر إلى الجزيرة العربية وشرقي أفريقيا ، ووضع كتابين : « طبائع الاستبداد » ، و « أم القرى » ، وهو أحد أسماء مكة المكرمة . لم يكن هذان الكتابان ، إجمالا ، على شيء من الابتكار . فآراؤه العامة في الاسلام هي آراء حلقة محمد عبده ورشيد رضا.ولعله تأثر بكتاب « مستقبل الاسلام» لبلنط(٢٢)، كما استمد إطار كتابه عن الاستبداد وبعض أفكاره فيه من كتاب ألفياري في الموضوع نفسه . وهو يعترف ، في مقدمة كتابه ، بأنه اقتبس عن غيره قدراً معيناً من الأفكار ؛ ويبدو أن ذلك كان معروفاً لدى الكثيرين ، إذ إن رشيد رضا يشير إلى ذلك في تأبينه له ، لكنه ينفيه على أساس أن الصورة التي رسمها الكواكبي عن المجتمع الشرقي كانت من الصدق بحيث لا يكون قد نقلها عن مؤلف غربي(٢٣) . وقد أبانت الدراسات الحديثة ، وان بما لا يزال يقبل الشك ، أنه استعار شيئاً من كتاب ألفياري كما أظهرت ، بالوقت نفسه، إمكان تعرفه إلى هذا الكتاب . فمن الثابت الآن أن شاباً تركياً ترجم الكتاب إلى اللغة التركية في ١٨٩٧ ونشره في جنيف ؛ ولا يستبعد أن تكون هذه الترجمة قد وصلت إلى حلب أو القاهرة (٢٤) . لكن مهما يكن من أمر ، فإن مؤلفاته لا تخلو من طابع الابتكار الناجم عن شدة تمسكه بمصالحه ومعتقداته السياسية . فقد كان خصماً عنيداً لعبد الحميد في استبداده ، ولمستشاره ابي الهدى في آرائه الدينية ، ناهيك بما كان بينهما من خصام عائلي . ذلك أن العائلات الدينية في في حلب كانت تشك دوماً في ادعاء ابي الهدى ، المولود أيضاً في حلب ، بأنه من سلالة النبي ، وتستاء من استخدام نفوذه في القصر لاسناد نقابة الأشراف في حلب إلى عائلته . وكان الكواكبي ، من جهة أخرى ، وقد وطد صلته بالخديوي وراح يمتدح سياسة الأسرة المالكة في مصر (٢٥) . ولعله قام برحلاته من أجل الخديوي وفي

سبيل بث أفكاره في الخلافة العربية . ولا شك في ان شدة غيرته على هذه القضية هي ما حمله على استخراج بعض مستلزمات تعاليم المصلحين بوضوح كبير ، وعلى شرحها شرحاً يوافق فكرة القومية العربية .

ينطلق الكواكبي في آرائه من الفكرة التي ألفناها حتى الآن ، وهي فكرة انحطاط الاسلام ، ويفسر هذا الانحطاط التفسير المألوف . فيعزوه إلى قيام البدع ، ولاسيما الصوفية المتطرفة الغريبة عن روح الاسلام ، وإلى التقليد ، الأعمى ونكران حقوق العقل ، والعجز عن التمييز بين الجوهري والعرضي في الدين . لكنة أضاف إلى ذلك شيئاً آخر ذكره الأفغاني ومحمد عبده ، وهو أن الحكام المسلمين المتأخرين قد عمدوا إلى تشجيع روح التقليد الأعمى الغاشمة والاستسلام لفكرة الآخرة من أجل تدعيم سلطتهم المطلقة . وقد ألح الكواكبي على هذا العامل المؤدي بحد ذاته إلى الفساد والانحطاط ، قائلا إن الحكام المستبدين لم يكتفوا في عملهم الشرير بتأييد الانحراف عن الدين الصحيح ، بل أفسدوا المجتمع بكامله . فالدولة العادلة التي فيها يحقق البشر غايتهم من الوجود هي تلك التي فيها يعيش الفرد حراً ، ويخدم المجتمع بحرية ، وتسهر الحكومة على هذه الحرية ، وتكون الحكومة نفسها خاضعة لرقابة الشعب . وهذا ما كانت عليه الدولة الاسلامية الحق (٢٦) . أما الدولة المستبدة ، فنقيض ذلك تماماً : فهي تتعدى على حقوق المواطنين ، وتبقيهم جهلاء كي تبقيهم خانعين ، وتنكر عليهم حقهم في القيام بدور فعال في الحياة ، فتفصم ، آخر الأمر ، العلاقة الروحية بين الحكام والمحكومين ، كما بين المواطنين أنفسهم ، وتشوه كيان الفرد الخلقي بالقضاء على الشجاعة والنزاهة وشعور الانتماء الديني والقومي على السواء (٢٧) .

ولتحرير الاسلام من هذه الشرور ، يجب إصلاح الشرع وإنشاء نظام شرعي موحد وحديث عن طريق الاجتهاد . ويجب أيضاً قيام تربية دينية صحيحة . لكن هذا وحده لا يكفي ، بل انه من الضروري

تعديل ميزان القوة ضمن الأمة ، بنقلها مجدداً من أيدي الأتراك إلى أيدي العرب . فالعرب وحدهم يستطيعون حفظ الاسلام من الفساد ، وذلك لمركز الجزيرة العربية في الأمة ، ولمكانة اللغة العربية في التفكير الاسلامي . أضف إلى ذلك أن الاسلام العربي قد نجا نسبياً من المفاسد الحديثة ، وأن البدوي بقي بعيداً عن الانحطاط الخلقي والخنوع الملازمين للاستبداد [٢٨] . فيجب إذن إعادة مركز الثقل إلى الجزيرة العربية ، بتنصيب خليفة عربي من نسب قريش ، يختاره ممثلون عن الأمة ، ويكون له سلطة دينية في جميع أنحاء العالم الاسلامي ، على أن يعاونه في ممارسة السلطة مجلس استشاري يعينه الحكام المسلمون ، كما يكون له سلطة زمنية في الحجاز ، على أن يعاونه فيها مجلس محلي .

وظهرت أيضاً لدى المسيحيين العرب ظلال من « القومية » . فقد كان معظمهم يخوضون داخل طوائفهم حرباً كانت لها مضاعفاتها القومية . فالطوائف التي انضمت إلى روما وتقبلت العقيدة الكاثوليكية بكاملها ، كانت ، بالرغم من ذلك ، حريصة على عاداتها والامتيازات الممنوحة لها من روما ، كاحتفاظ البطاركة بسلطتهم ، واستعمال اللغة العربية أو السريانية في إقامة الطقوس . وكانوا دوماً يقاومون بشدة كل محاولة يقوم بها المرسلون الكاثوليك الغربيون لحملهم على تبني الطقوس والفرائض الدينية اللاتينية ، أو الفاتيكان لفرض رقابته الشديدة أو المباشرة عليهم . أما في الطائفة الارثوذكسية فالمسألة « القومية » كانت أكثر حدة أيضاً . فقد كان بطريرك القسطنطينية اليوناني لا يزال رئيساً مدنياً للكنيسة الأرثوذكسية في الامبراطورية بكاملها منذ ١٤٥٣ ، كما كانت عائلات الفنار اليونانية الكبرى تتمتع ، منذ القرن السابع عشر ، كما رأينا سابقاً ، بنفوذ كبير لدى الحكومة العثمانية . وقد فرض اليونانيون ، تدريجياً ، سلطتهم الكهنوتية على الكنيسة جمعاء . فزال البطاركة البلقانيون من الوجود وتعاقب على بطريركية انطاكية يونانيون على العموم .

وكان بطريركا القدس والاسكندرية من اليونان أيضاً . وإذ كانا يقيمان عادة في القسطنطينية، فقد كانت إدارة شؤون الكنيسة في الأراضي المقدسة ومداخيلها في يد رهبنة قوية متراصة ، هي رهبنة القبر المقدس ، التي كان جميع أعضائها تقريباً يونانيين . وكانت الحالة مستقرة نسبياً في بطريركية الاسكندرية ، إذ كان معظم الارثوذكسيين فيها يونانيين . أما في سوريا ، حيث كان معظم الشعب والكهنة من الناطقين بالضاد ، فقد ظهرت ، حتى ابتداءاً من القرن الثامن عشر ، علامات الاستياء في صفوفهم ، وراحت تتزايد في القرن التاسع عشر . وما ذلك الا لبروز الشعور بالفوارق الجنسية واللغوية في وعي الشرقيين على العموم . ولاتصال روسيا الوثيق بالارثوذكسيين داخل الامبراطورية، وعدم قبولها بالسلطة اليونانية على الكنيسة . وقد تأزمت الحال في أواخر القرن التاسع عشر ، إذ حدث تنافس على الكرسي البطريركي في انطاكية ، فأيدت روسيا المرشح العربي ضد المرشح اليوناني، مما حمل الحكومة العثمانية، بضغط من روسيا ، على ضمان نجاح المرشح العربي .

وقد اتسم هذا الشعور « القومي » ، في أواخر القرن التاسع عشر ، بطابع علماني أيضاً . فدعوة جريدة بطرس البستاني ، « الجنان » ، إلى وحدة الوطن العثماني انطوت أيضاً على دعوة خاصة إلى إحياء شعور إقليمي معين . فقد كان البستاني يقول أن الامبراطورية هي وطننا ، لكن بلادنا هي سوريا [٢٩] . وإذا كان في هذه العبارة انحراف عن العبارات الواردة في « نفير سوريا » ، فلا يعني ذلك تعديلا في موقف البستاني الأساسي . لقد كانت الآمال كبيرة ، في جو السبعينيات ، في الوحدة العثمانية . لكن حرارة شعور البستاني كانت ، بالرغم من ذلك ، منصبة على وحدة جغرافية أصغر . فهو يمتدح الحكومة العثمانية لاسنادها الوظائف المحلية للوطنيين، كما في بيروت مثلا ،إذ أسندت معظم المناصب في ١٨٧٠ إلى العرب من أبناء البلاد [٣٠] .

وفي ١٨٧٥ ، أنشأ بعض الشبان المسيحيين من حلقة البستاني جمعية سرية صغيرة ، وعلقوا ، بين ١٨٧٩ و ١٨٨٠،مناشير على جدران بيروت تدعو أبناء سوريا إلى الاتحاد وتطالب بحكم ذاتي موحد لسوريا ولبنان ، وبالاعتراف باللغة العربية كلغة رسمية ، وبإزالة القيود عن حرية التعبير والمعرفة [٣١] . ولعل هؤلاء قد اتصلوا بمدحت باشا عندما كان حاكماً لدمشق ، إذ اتهمه خصومه بالسعي لجعل سوريا ذات حكم ذاتي أسوة بمصر ، وهي تهمة لا تتناقض مع طموحه أو رغبته في إصلاح الامبراطورية بمساعدة من اوروبا .

لم تكن هذه الجمعية الصغيرة على أهمية تذكر[٣٢]، لكنها كانت مظهراً من مظاهر استيقاظ الوعي السياسي لدى المسيحيين السوريين الذين استمدوا ثقافتهم وأفكارهم العامة من مدارس الارساليات . فلم يخفف ذلك من رغبتهم في التشديد على تعلقهم بشعبهم الخاص، وعلى ضرورة إيجاد مجتمع يستطيعون الانتماء إليه إنتماءاً تاماً . لانه لم يكن هناك ، بالواقع ، مثل هذا المجتمع . إذ بقيت الامبراطورية ، بالرغم من إصلاحات عهد « التنظيمات » ، دولة اسلامية قبل كل شيء . نعم كان بعضهم ، كخليل غانم ، يقبلون بها ، لكن على أمل جعلها دولة اسلامية ليبرالية . أما الآخرون ، فقد خرجوا من عوالمهم الطائفية المغلقة ليمنحوا ولاءهم لتلك الأمة التي كانوا يفكرون ، لا بل يحلمون ، بخلقها .

اتخذ هذا الحلم لديهم صوراً مختلفة . منها لبنان مستقل ، يكون مركزاً لحياة مسيحية حرة ، وتحت حماية دولة اوروبية كاثوليكية . والواقع أن ذلك كان ، منذ ١٨٦١ ، أكثر من مجرد حلم . فهذا السنجق المنفصل ، القائم بفضل اتفاق دولي ، كان ذا حكم ذاتي داخلي وأكثرية مسيحية . لكنه لم يكن ، في نظر الذين انصب شعورهم الوطني على لبنان ، سوى خطوة في سبيل الاستقلال الحقيقي الذي لا بدّ من أن يتم يوماً ما بمساعدة اوروبية . هكذا كان يفكر مثلا بولس نجيم الماروني ، الذي وضع كتاباً في القضية

اللبنانية بقلم « مسيو جوبلان » المستعار . فهذا الكتاب يزعم أن سوريا وحدة تاريخية مميزة ، كانت وستبقى أبداً صلة الوصل بين المدنيات المختلفة ، المتوسطية منها والسامية . لكن للبنان، في داخلها ، وضع خاص . فقد وجدت الأمة اللبنانية ، منذ بدء التاريخ ، واستطاعت أن تحتفظ بخصائصها تحت جميع حكام سوريا ، وأن تتمتع بحكم ذاتي واسع حتى بعد أن غرقت في خضم السلطنة العثمانية . ولا بد لسوريا بكاملها من أن تصبح يوماً ما مستقلة وحرة ، وأن يكون لبنان في طليعتها . فهو يتمتع رسمياً بالحكم الذاتي منذ ١٨٦١ ؛ لكن من الضروري أن يكون دستوره أكثر ديموقراطية ، وأن تتسع حدوده كي تشمل بيروت وبعض الأقضية ، وأن تعمل فرنسا على مساعدته في ذلك [٣٣] .

وكان هناك آخرون ممن حركتهم هذه الرؤيا نفسها ، لكنهم عبروا عنها تعبيراً مختلفاً . كانت المعطيات هي ذاتها : جبال لبنان وقراه ، وأجراس الكنائس التي تدق بحرية ، والبواخر الاوروبية التي تحميهم ، وأيدي الاوروبيين التي تساعدهم على الاصلاح ، وعهد جديد من السلام والتقدم مع جيرانهم المسلمين . لكن الصورة السياسية التي رسموها كانت ضمن إطار سوريا المستقلة لا لبنان ، أي صورة دولة تشمل جميع أجزاء سوريا « الجغرافية » من جبال طوروس إلى صحراء سيناء ، وصورة مجتمع يضم مسيحيين ومسلمين ، دروزاً ويهوداً ، يتعاونون تعاوناً تاماً ، بحيث تزول أهمية الأكثرية أو الأقلية . لقد رأينا هذه الفكرة تلوح لبطرس البستاني في ١٨٦٠ — ١٨٦١ . وفي ١٨٦١ أيضاً ، وضع خليل الخوري ، أحد الصحفيين العرب الأولين ، كتاباً عن « خرائب سوريا » موضوعه الآثار القديمة في البلاد . ومنذ حوالي ذلك الوقت ، أخذ اسم سوريا يستعمل على نطاق واسع ، محفوفاً بشعور الاعتزاز وإثبات الذات ، وذلك بفعل عوامل شبيهة بالتي أدت إلى بروز فكرة مصر . وكانت فكرة سوريا منتشرة بنوع خاص بين متخرجي

مدارس الارساليات الأميركية . ولعله من السهل معرفة سبب ذلك . إذ كان معظمهم من المسيحيين الارثوذكس والانجيليين ، وفيما بعد ، من المسلمين والدروز . فكان استقلال لبنان يعني لهم سيطرة الموارنة والثقافة الفرنسية وانتشار نفوذ الحكومة الفرنسية ، بينما كانت فكرة « سوريا » تبدو لهم كوسيلة للتخاص من وضع الأقلية ، دون الوقوع تحت سيطرة أخرى . على أنه كان هناك أيضاً مسيحيون كاثوليك ذوو تربية وميول فرنسية يؤيدون الفكرة السورية . ولعل مرد ذلك ، جزئياً على الأقل ، إلى تأثير الأب اليسوعي البلجيكي ، هنري لامنس ، أحد مؤرخي الاسلام الكبار ، الذي درّس في الجامعة اليسوعية في بيروت طيلة حياته ، وكان شديد الايمان بكيان اسمه سوريا . وقد ظهر نفوره من الاسلام والقومية العربية بوضوح في كل كتاباته ، حيث ميز أشد التمييز بين السوريين والعرب . كذلك ألّف مطران بيروت الماروني ، يوسف الدبس ، تاريخاً واسعاً لسوريا ، في ثمانية مجلدات ، تجلّى فيها الالتباس الذي كاد يكون لا واعياً بين فكرة سوريا وفكرة لبنان . ففي المجلدات الأولى نجد عرضاً لتاريخ سوريا ، بمعناها الأعم ، يسجل الوقائع التي توالت على البلاد في الأزمنة القديمة والمتوسطة والاسلامية على السواء ، معتمداً في ذلك مؤلفات المؤرخين الاوروبيين . لكنه عندما يصل إلى الأزمنة الحديثة ، يتغير في محتواه وفي أسلوبه ، فيصبح البحث فيه مقتصراً أصلاً على تاريخ لبنان وتاريخ الطائفة المارونية بنوع خاص ، وتغدو مصادره في معظمها مصادر محلية .

لكن عناصر التفكير لدى جميع هؤلاء الكتاب لم تكن تخلو من عنصر عربي . فقد كانوا يشعرون بصلة اللغة التي يجب أن تجمع بين الذين يختلفون في العقائد الدينية الموروثة، ويعتزون بالثقافة التي تعبر عنها تلك اللغة . من ذلك محاضرة ألقاها بطرس البستاني في ١٨٥٩ ونوه فيها بكيان اسمه « العرب » وبشيء ينتمي هو إليه اسمه « الثقافة العربية » . وبعد عشرين سنة من ذلك ، وفي قصيدة

شهيرة ، ناشد ابراهيم اليازجي ، ابن ناصيف ، العرب أن يتذكروا عظمتهم الماضية وأن يستيقظوا . كما أن الجمعية السرية التي كان هو أحد أعضائها أشادت في بياناتها ، خلال عام ١٨٧٥ ، « بالعزة العربية » التي تحرك مشاعر أهل سوريا ، ورفضت دعوى السلطان بالخلافة ، معتبرة ذلك اغتصاباً لحق عربي . ولعل جرجي زيدان كان أكثر الذين عملوا على إحياء وعي العرب لماضيهم ، سواء بتواريخه أو بسلسلة رواياته التاريخية التي نهج فيها نهج الكاتب الانكليزي وولتر سكوت ورسم ، على غراره أيضاً ، لوحة رومنطقية عن الماضي . ومع ذلك ، فقد تردد معظم الكتاب المسيحيين في دفع هذا التفكير إلى نتائجه السياسية ، وفي التحدث عن « أمة عربية » ، إذ انهم تخوفوا من أن تتكشف القومية العربية عن شكل جديد من أشكال التسلط الاسلامي . ولم يكن بإمكانهم إزالة هذا التخوف إلا بإحدى طريقتين . الأولى أن يجاروا الأكثرية ، شأن الاقليات أحياناً ، ولو أثار ذلك بعض الالتباس [٣٤] ؛ والثانية أن يصبّوا في قالب مفهومهم للعروبة محتوى مفهومهم للبنان أو لسوريا ، فيحلموا بأمة عربية تكون منفصلة عن أساسها الديني ، وتضم ، بدون أي وجه من وجوه التفريق ، المسلمين والمسيحيين جميعاً ، وتتمتع بحماية رؤوفة من قبل اوروبا الليبرالية .

هذه الطريقة الثانية هي التي اختارها نجيب العازوري ، الكاثوليكي السوري ، والمربى تربية فرنسية كمعظم رفاقه . كان لفترة من الزمن موظفاً عثمانياً في القدس . ثم تخلّى عن منصبه هذا لأسباب غامضة ، وذهب إلى باريس ، ثم إلى القاهرة ، حيث أقام حتى وفاته في ١٩١٦ . وقد أسس في ١٩٠٤ « عصبة الوطن العربي » التي يذكّر اسمها بوضوح باسم « عصبة الوطن الفرنسي » المعادية لدريفوس . فاقتصر نشاطها ، هذا إذا كانت قد وجدت بالفعل ، على إصدار النشرات . ثم أصدر ، في ١٩٠٧ في باريس ، مجلة لم تعمر إلا قليلا باسم « الاستقلال العربي » .

نجد في كتاب العازوري المنشور باللغة الفرنسية في ١٩٠٥ ، بعنوان « يقظة الأمة العربية » ، تعبيراً كاملا عن آرائه . فهو يقول بأن هناك أمة عربية واحدة تضم مسيحيين ومسلمين على السواء ، وبأن المشاكل الدينية التي تنشأ بين أبناء أديان مختلفة إنما هي بالحقيقة مشاكل سياسية تثيرها اصطناعياً قوى خارجية لمصلحتها الخاصة (٣٥)، وبأن المسيحيين لا يقلون عروبة عن المسلمين ، وبأن من الضروري أن تقوم كنيسة مسيحية عربية صرف ، أي كنيسة كاثوليكية عربية ، تحل محل الطوائف المتعددة الحالية التي تمارس العبادة والتفكير باللغة العربية (٣٦) . وهو يدافع عن المسيحيين الارثوذكس الناطقين بالضاد ضد الزعامة الاكليريكية اليونانية (٣٧) . وهو يرى أن حدود الأمة العربية تشمل جميع البلدان الناطقة بالضاد في آسيا ، دون بلدان مصر وشمالي أفريقيا التي كانت واقعة خارج نطاق اهتمامه كقومي عربي . فمصر لم تكن في نظره عربية بكل معنى الكلمة (٣٨) ، كما أن الوطنية المصرية التي نادى بها مصطفى كمال كانت « وطنية كاذبة » ، موالية للحركة الاسلامية والحركة العثمانية (٣٩). وقال إن المصريين غير جديرين بعد بأن يحكموا أنفسهم بأنفسهم ، فعليهم أن يكونوا شاكرين على تمتعهم بإدارة بريطانية صالحة (٤٠). على أنه تدخل، في أعوامه الأخيرة ، في السياسة المصرية ، لا « كمواطن مصري » ، بل كسكرتير أجنبي لحزب « مصر الفتاة » ، الذي دعا إلى حكم تمثيلي تدريجي بالتعاون مع السلطة المحتلة (٤١) .

وكان من رأي العازوري أيضاً أن على الأمة العربية أن تستقل عن الأتراك . وقد برزت النغمة المعادية للأتراك في كتاباته بشكل أوضح من بروزها في كتابات من سبقه . فالأتراك في نظره هم الذين سببوا خراب العرب ، ولولاهم لكان العرب في عداد أكثر الأمم تمدناً في العالم . فالعرب يتفوقون على الأتراك في كل شيء ، حتى في الجندية ، إذ إن إنتصارات الأتراك ما تمت إلا بفضل المحاربين العرب (٤٢) . ولم يكن يتوقع أن تصطلح الامبراطورية أو أن

تمنح العرب مركزاً أفضل . ولو تمّ ذلك ، لكان العرب من الرعايا الموالين . لكن السلطان عبد الحميد لن يغير سياسته وأعضاء « تركيا الفتاة » لن يتسلموا الحكم يوماً [٤٣] . لذلك فليس من سبيل إلى الخلاص إلا بالاستقلال . فعلى العرب والأكراد والأرمن أن ينفصلوا عن الامبراطورية حتّى تتقوض وتنهار . لكن كيف السبيل إلى ذلك ؟ بالعمل أولا من الداخل ، نظراً لضعف جهاز الدولة ، ومن الخارج أيضاً بواسطة الدول الاوروبية .

ويخصص العازوري قسماً كبيراً من كتابه لتحليل مصالح الدول وسياساتها في الشرق الأدنى ، ثم ينتهي إلى الاستنتاج أن روسيا تشكل الخطر الأكبر[٤٤]، وأن التوسع الألماني في آسيا الصغرى هو خطر أيضاً [٤٥]. لذلك لم يبقى من امل الا في انكلترا وفرنسا ، صاحبتي التقاليد الليبرالية ، وخصوصاً فرنسا [٤٦] . لكن لاح له خطر آخر غير الخطر الروسي . ولعلنا نسمع هنا، للمرة الأولى ، تحذيراً من مطامع القوميين اليهود في العودة إلى فلسطين . وفي ذلك يقول : « تبرز في هذه الآونة في تركيا الآسيوية ظاهرتان خطيرتان متناقضتان على وحدة طبيعتهما ، هما يقظة الأمة العربية، وسعي اليهود الخفي لاعادة ملك اسرائيل القديم على نطاق واسع . انه مكتوب لهاتين الحركتين أن تتصارعا باستمرار حتّى تتغلب الواحدة على الأخرى . وعلى نتيجة هذا الصراع الأخيرة ... يتوقف مصير العالم أجمع »[٤٧] على أن العازوري ، في وقت لاحق ، ألمح إلى أن إنشاء المستعمرات والمصارف اليهودية يؤدي إلى تقوية القومية العربية بفضل مصالح أقطاب المال في العالم [٤٨] ، فلم يكن بذلك منسجماً مع نفسه .

ويكتفي العازوري برسم الخطوط الكبرى للدولة العربية المستقلة . فهي يجب أن تكون سلطنة دستورية ليبرالية، يرأسها سلطان مسلم عربي ، على أن يحترم استقلال لبنان ونجد واليمن [٤٩] . لكن من يكون السلطان ومن يكون الخليفة ؟ إنه لا يجيب بوضوح على هذا

السؤال. غير أننا قد نستنتج من كلامه انه كان يفكر بأحد أعضاء الأسرة المصرية الحاكمة كسلطان وبشريف مكة كخليفة . وهكذا تظهر لنا ، ههنا مرة أخرى ، معالم ذلك « الانجيل » الذي شاهد بكتهول مبعوثي الخديوي يبشرون به في فلسطين .

بقيت الفوارق بين مختلف النزعات المناهضة لعبد الحميد مستترة ، ما بقي عبد الحميد السيد المطلق . وذلك لسببين : الأول استحالة الكتابة والتنظيم والعمل بحرية ؛ والثاني المصلحة المشتركة في تغيير نظام الحكم. لكن الأمور أخذت تتغير ابتداء من ١٩٠٦. فقد قام نفر من ضباط الجيش بتأسيس جمعية ثورية سرية . اتصلت فيما بعد بالمنفيين في باريس ، عرفت بـ « لجنة الاتحاد والترقي » . كانت هذه الجمعية على أقواها في جيش مقدونيا ؛ وكان مركز عملها في سالونيك، حيث اندلعت فجأة ، في ١٩٠٨ ، ثورة انتشرت بسرعة ، وأكرهت السلطان على إعادة الدستور المعلق منذ ثلاثين سنة . ثم جاءت حكومة جديدة لاجراء انتخابات لعضوية البرلمان . وهكذا تغيرت القضايا السياسية ، وازدادت إمكانات العمل السياسي ، وصدرت الجرائد بحرية . فظهرت ، بين ١٩٠٨ و ١٩١٤ ، حوالي ٦٠ جريدة في بيروت (معظمها لم يعمر طويلا) ، وحوالي ٤٠ جريدة في بغداد . ونوقشت المسائل بحرية في البرلمان ، كما نشأت أحزاب سياسية عديدة . وحدث ما قد يكون أهم من كل ذلك : فقد أخذ أبناء ولايات مختلفة يتلاقون ويتعاونون في العمل . وهكذا بدأ معظم نواب الولايات العربية ، ولم يكن أكثر منهم عدداً سوى النواب الأتراك ، يعملون معاً منذ دورة البرلمان الأولى .

لكن تحالف المصالح الذي أفضت إليه الحاجة إلى التخلص من استبداد عبدالحميد بدأ ينحل ، كما كان متوقعاً ، عندما تحقق الهدف المشترك بخلع السلطان في ١٩٠٩ . ذلك أن القضية الحقيقية كانت كامنة في الداخل ، أي في التناقض الملازم لحركة « تركيا

الفتاة » الذي أخذ الآن في الظهور . فقد كان أعضاء « تركيا الفتاة » يريدون حكومة دستورية تؤمن الحرية والمساواة لجميع العناصر في الامبراطورية ؛ لكنهم كانوا يريدون أيضاً المحافظة على وحدة الامبراطورية وتقويتها ضد الضغط الخارجي ، الأمر الذي كان يقتضي ، في نظرهم ، قيام حكومة مركزية قوية وسيطرة العنصر الاسلامي التركي على العناصر الأخرى (٥٠) . وقد رافق ذلك تناقض آخر . وهو أن أعضاء تركيا الفتاة، مع تأييدهم للمساواة بين المواطنين العثمانيين ، اشترطوا أن تكون هذه المساواة قائمة على اشتراك الجميع في الشعور بالوطنية العثمانية . وكان هذا يعني ، في نظرهم ، أن على جميع مواطني الامبراطورية أن يكونوا على صلة متساوية ومباشرة بالحكومة ، بحيث يعتبر الجميع ويعاملون على أنهم مواطنون أولا ، لا أبناء طوائف أو جماعات عنصرية أو دينية داخل الامبراطورية . غير أن معظم اللامسلمين ، وكثيراً من المسلمين غير الأتراك ، كانوا يفهمون أن الحرية والمساواة تعنيان حرية الطائفة أو الجماعة والمساواة بين الطوائف والجماعات ، ويرون مصلحتهم ،ليس في تقوية سلطة الحكومة المركزية وازدياد تدخلها ، بل في الإبقاء على حقوق الطوائف أو الجماعات وتقوية الحكم الاداري الذاتي في الولايات . وهكذا انشطرت تدريجياً الحركة الدستورية ، فانفصل أولئك الذين كانوا قبل كل شيء قوميين عثمانيين ومن دعاة المركزية عن أولئك الذين كانوا قبل كل شيء ليبراليين عثمانيين ومن دعاة اللامركزية . ثم اتسع الشق بين الأتراك وغير الأتراك ، ومال العرب والألبان والأرمن إلى تأييد الليبراليين . وبعد أعوام من الاضطراب ، تسلّم الحكم ، في ١٩١٣ ، في أثناء الحرب البلقانية ، فئة من الضباط الأتراك ذوي نزعة أكثر قومية منها ليبرالية ، فحكموا الامبراطورية حتى انهيارها . وكان أن تغيرت ، في غضون ذلك ، معتقدات القوميين العثمانيين أنفسهم . فقد انحلت ، بتطور تدريجي مؤلم ، معاني فكرة الدولة والجماعة

الدينية والأمة اللغوية ، وذلك بتأثير من آراء فيلسوف « تركيا الفتاة » ، ضياء جوكلب [٥١]، الذي انطلق أصلا من الفكرة القائلة بأن الوسيلة الوحيدة للخروج من المأزق الملازم للامبراطورية إنما هي في فرض شعور قومي واحد على أبنائها . لكنه رأى ، فيما بعد ، أن الشعور القومي العثماني لا يمكنه القيام بهذاالدور ، إذ كان سريع العطب واصطناعياً وقائماً بالحقيقة على الولاء للأسرة الحاكمة وحسب . كما رأى أن القومية الفعالة إنما هي القومية المتأصلة الجذور في وحدة موضوعية كاللغة أو العرق . وهكذا تحولت القومية العثمانية إلى قومية تركية ، بحيث أصبح أساس الأمبراطورية وحدة قومية تضم جميع الناطقين باللغة التركية والمتحدرين من أصل تركي ، كما أصبحت سياستها تتوخى تقوية مصالح الأتراك خارج الامبراطورية وداخلها ، باعتبارها وطن جميع الأتراك . وكانت هذه الفكرة تقضي بالعمل على دعم سيطرة العنصر التركي في الحكومة والادارة ، لا بل بالعمل على تتريك الجماعات العنصرية الأخرى ، بالتشديد على استعمال اللغة التركية في المدارس وفي الدوائر الحكومية . وقد ظهرت بعض الدلائل التي تشير إلى أن حكومة تركيا الفتاة كانت تسير ، في آخر آخر أيام الامبراطورية ، في هذا الاتجاه .

لكنه كان لحكم حزب « تركيا الفتاة » ناحية أخرى . فقد أصلح هذا الحكم الإدارة المحلية والأمن العام ، وحقق مشاريع في حقل الأشغال العامة ، وزاد في عدد المدارس ، وشجع على تحرير المرأة . غير أن هذا كله لم يكن يوازي ، في أعين الشعوب الخاضعة له ، خطر هذا الحكم على لغتهم وحقوقهم السياسية ، من جراء تقوية السلطة المركزية واتباع سياسة « العثمنة » و « التتريك » . وقد عمد الأرمن إلى دفع هذا الخطر عنهم بتعزيز فكرة القومية الأرمنية ، وكذلك فعل العرب والألبانيون والأكراد . نعم ، ظل بين العرب من أيدوا سياسة « تركيا الفتاة »، إيماناً منهم بضرورة المحافظة على الامبراطورية بأي ثمن . وكان أحد زعماء هؤلاء الضابط العراقي

محمود شوكت باشا ، المتحدر من أصل شركسي . وقد قتل هذا الضابط في ١٩١٣ عندما كانت سياسة التتريك لا تزال في بدئها . لكن هذه السياسة دفعت الزعماء السياسيين ، مع مرور الزمن ، إلى صفوف المعارضة . أضف إلى ذلك اشتداد النزعة إلى العروبة في هذه الصفوف . وهكذا نشأت أولى الأحزاب العربية الفعالة المنظمة العلنية منها والسرية . ولن نحاول هنا سرد تاريخها بالتفصيل ، بل نكتفي بالتمييز بين نوعين منها ، يرسم لنا تاريخهما ومناهجهما تطور الفكرة القومية .

كان السياسيون والمصلحون المسلمون والأعيان والنواب المحليون وأصحاب المكانة يميلون إلى التعبير عن معارضتهم ضمن النظام الدستوري وبالاتفاق مع دعاة اللامركزية الليبراليين العثمانيين الذين كان الأمير صباح الدين زعيمهم الأبرز . ففي ١٩١٢ قام عدد من العرب القاطنين في القاهرة ، ومعظمهم من السوريين ، بتأسيس حزب للتعبير عن آرائهم ، هو « حزب اللامركزية الإدارية العثماني » ، الذي كان على صلة بالليبراليين الأتراك ، وعلى رأسهم عزت باشا ، كاتم أسرار عبد الحميد سابقاً والمنفي منذ ١٩٠٨ [٥٢] . وكان لهذا الحزب شبكة من « لجان الإصلاح » في المدن العربية العثمانية وخاصة في بيروت . وكان هدفه الظاهر ، كما يتضح من اسمه ، إدارياً أكثر منه سياسياً . فكان يطالب بأن تصبح اللغة العربية لغة رسمية في الولايات العربية ، وأن تسند معظم الوظائف إلى المحليين من العرب ، وأن تستشار السلطات المحلية عند تعيين الموظفين ، وأن تمارس الخدمة العسكرية محليا في زمن السلم ، وأن تخصص بعض الواردات المحلية لسد الحاجات المحلية ، وأن توسع صلاحيات مجالس الولايات ، وأن يستعان بمستشارين أجانب لإعادة تنظيم قوى الشرطة والجندرمة ودوائر العدل والمال [٥٣] . وكان يتوخى تحقيق هذه الغايات بالوسائل العلنية والشرعية . اما هل كان لهذا الحزب ، كما ادعى الأتراك فيما بعد ، إلى جانب هذه الأهداف ، أهداف سرية أخرى

تذهب إلى حد السعي من أجل حكم ذاتي، كما في مصر، يرأسه حاكم وطني وتحميه قوى أجنبية؟ فهذا ما يصعب علينا الجزم به. لكن فحوى هذا الحزب لا يمنع الترجيح بأن أفكاره كانت سائرة في هذا الاتجاه [٥٤].

في ١٩١٣، قام فريق ينتمي معظمهم إلى هذا الحزب بعقد « مؤتمر عربي » في باريس، اشترك فيه حوالي خمسة وعشرين شخصاً، كلهم من سوريا الجغرافية ما عدا اثنين من العراق. كان بعضهم طلاباً أو من المقيمين في باريس، وبعضهم الآخر من وجهاء القاهرة وبيروت. وكان نصفهم تقريباً من المسلمين ونصفهم الآخر من المسيحيين. وكان يؤيدهم بعض الزعماء السياسيين البارزين في اسطنبول. وتكشف التقارير عن المناقشات التي دارت في المؤتمر عن « الجو » الذي كان مسيطراً في ذلك الحين على القومية العربية المعتدلة والذي كان مشبعاً « بالروح الغربية ». فقد أعلن الخطباء أن رغبتهم في إصلاح الامبراطورية إنما هي ناجمة عن رغبتهم في الاشتراك في المدنية الحديثة، وأنهم يأملون المعونة من اوروبا. وكان يتخلل خطاباتهم ثناء على فرنسا ومناشدة للضمير الاوروبي، وتعبير عن الأمل بأن تضغط اوروبا على الحكومة العثمانية، ودحض للفكرة القائلة بأن الخطر على الامبراطورية متأت عن اوروبا، وتأكيد بأن الخطر الحقيقي إنما يكمن في الداخل، في « انحطاطنا نحن » [٥٥]؛ كما تخللها أيضاً، بلهجة لا تقل حرارة، تأكيد ولائهم للامبراطورية والإعراب عن رغبتهم في تقويتها، مع الإشارة إلى أن مقدار هذا الولاء متوقف على طريقة معاملتها لهم. وقد أفصحوا أيضاً عن الأفكار الآتية: إن قوة الدول تتوقف على نظام الحكم فيها. لذلك توجب أن تكون الحكومة العثمانية حكومة ديموقراطية حقاً، مما يستلزم، في امبراطورية متعددة القوميات، حرية الولايات التي تتألف منها. فعلى العرب أن يشتركوا اشتراكاً فعلياً في الحكومة المركزية، كما يجب أن تنال الولايات العربية استقلالها الإداري.

أما اللغة العربية . فيجب أن تصبح لغة رسمية في البرلمان وفي دوائر الحكومة المحلية . وأما المسيحيون والمسلمون ، فعليهم أن يكونوا واحداً ضمن الأمة الواحدة .

بدا في أول الأمر أن حكومة تركيا الفتاة حملت هذه المقترحات على محمل الجد ، فأرسلت مبعوثاً للتباحث مع الزعماء . لكن سرعان ما اتضح أن التساهلات التي نوت القيام بها كانت محدودة ووهمية ، مما عزز إقتناع بعض العرب بأن أساليب طلاب اللامركزية كانت خاطئة ومطالبهم متواضعة ، وأنه من الضروري أن يستقل العرب ، وأن سبيلهم إلى ذلك لا يتم إلا بالقوة . هذا ما نادى به العازوري منذ زمن طويل ، كما رأينا سابقاً ، لذلك لم يكن متحمساً للمؤتمر (٥٦). لكنه لم يكن ذا نفوذ ، كما كان أولئك الخمسة وعشرين نائباً عربياً وأمثالهم الذين وجهوا في ، ١٩١١ ، رسالة إلى الحسين شريف مكة بواسطة زعيم البصرة السياسي السيد طالب ، يقولون فيها إن العرب على استعداد للنهوض معه إذا أراد خلع النير عن عاتقهم ، وإنهم يعترفون به خليفة النبي والمسؤول عن مصالح جميع البلدان العربية(٥٧). لعل في هذه الاقوال بعض البلاغة البرلمانية . لكن جيلا جديداً لاحقاً بجيل الأعيان والنواب كان لا بد من أن يأخذها بجدية أكثر . ذلك ان عبد الحميد كان قد وسع جهاز المدارس الرسمية ، فنشأت مدارس ثانوية في عواصم الولايات ، وتعززت المعاهد المهنية لتدريب الضباط والموظفين ، وأخذ العرب المسلمون في المدن الكبرى في سوريا يؤمون هذه المدارس والمعاهد ويتعلمون فيها اللغات الأجنبية ويتعرفون إلى الأفكار الجديدة ، ويتخرجون منها ليدخلوا الوظائف الحكومية ، ايقظ فيهم الوعي السياسي . وقد يكون مما قوى فيهم شعور الاعتزاز بالماضي أنهم عاشوا بين أقوام من غير قومهم ، ومما جلى في أذهانهم فكرة الوحدة الناجمة عن اللغة المشتركة انهم اختلطوا بمن لا ينطقون بها . أضف إلى ذلك أنهم تأثروا بالأفكار السياسية السائدة في اسطنبول أو القادمة إليهم من

القاهرة وبيروت . كما اقتبسوا بعض الإنضباط والشعور بالمسؤولية في جيش امبراطوري ، وإن كان جيشاً لامبراطورية أوشكت على الانهيار .

وهكذا أخذوا ، بعد ثورة ١٩٠٨ ، ينشؤون الجمعيات السرية ذات الأهداف البعيدة ، كا« القحطانية » التي أسسها في ١٩٠٩ ضباط من الجيش في طليعتهم عزيز علي المصري ، و «الفتاة» التي أسسها في باريس في ١٩١١ طلاب سوريون ، و « العهد » التي أسسها عزيز علي المصري في ١٩١٤ وكان أعضاؤها كلهم تقريباً من الضباط ومعظمهم من العراقيين[٥٨] . وكان هدف هذه الجمعيات الحقيقي الاستقلال ، واقعياً أو كاملا ، وكانت روحها أول روح لا تركية تظهر إلى الوجود كنتيجة طبيعية لانخراط هؤلاء الضباط في جيش كان ذا تراث قومي مختلف عن تراثهم . فقد أعلنت إحدى هذه الجمعيات ، في نداء أصدرته في ١٩١١ ، أن الأتراك هم سبب بؤسنا . إذ أبادوا ثقافتنا ، وحالوا دون تقدمنا الاقتصادي ، وها هي جميع الأمم التي انفصلت عنهم تباشر حياة قومية نشيطة ، بينما لا تزال تلك التي بقيت معهم تتخبط في الفقر والجمود ، وأن الحكومة الحالية تضحي بالبلاد في سبيل الأجانب ، وأنها لا تؤمن حتى بالاسلام . فعلى العرب أن ينفصلوا عنها ، وبالقوة إذا اقتضى الأمر ، وعلى جميع العرب أن يساعدوا على ذلك : « أيها العرب المسلمون ، إن هذه الدولة المستبدة ليست دولة اسلامية ؛ ويا أيها المسيحيون واليهود العرب ، إتحدوا مع اخوانكم المسلمين »[٥٩] .

بيد أن هذه النداءات من أجل الوحدة العربية والسياسية لم تجد لها استجابة لدى جميع الناطقين بالضاد . فحرية القول والعمل التي اتسعت بعد ١٩٠٨ وسياسة « تركيا الفتاة » ، اذ ساعدتا على نمو القومية العربية ، ساعدتا أيضاً على نمو قوميات أخرى . فأخذ أولئك المسيحيون المؤمنون بأمة لبنانية أو أمة سورية ينظمون أنفسهم أيضاً ويبثون أفكارهم . ففي لبنان ، نشر أخوان من أسرة

الخازن العريقة ، في ١٩١٠ ، دفاعاً عن « الاستقلال التشريعي والقضائي الدائم للبنان » . ونشأت في لبنان وفي أمكنة أخرى يقطنها لبنانيون ، كالقاهرة ونيويورك وباريس ، لجان للسهر على مصالح السنجق المستقل . كانت هذه اللجان تختلف بعضها عن بعض فيما تلح عليه ، وخصوصاً في شخصيات أعضائها ؛ لكنها كانت كلها على العموم تتوخى أهدافاً واحدة : الإبقاء على الحكم الذاتي القائم ، وتقويته إذا أمكن ، وتوسيع حدود لبنان لجعله قابلا للحياة اقتصادياً ، والاعتماد على الأمم الغربية وفي مقدمتها فرنسا لتحقيق كل هذه الأهداف . كذلك كان لفكرة « سوريا » أنصار أقوياء ، خصوصاً في باريس ، حيث قام بتوضيحها ، بتشجيع وتأييد من الكاي دورساي ، أديبان مسيحيان لبنانيان ، هما شكري غانم وجورج سمنه ، اللذان كانا يؤمنان بأن الأمة السورية ، بالرغم من وحدتها الطبيعية التي منحتها إياها الجغرافيا وقواها التاريخ ، لم تتمتع قط بعد بوحدة اجتماعية وسياسية ، وذلك لسببين : الأول ، لأن شعبها مختلف الأصول والعادات ، وخصوصاً المعتقدات ؛ وثانياً ، لأنها لم تتمتع يوماً من الأيام بحكم وطني ، أي « بسلطة نالت رضى الشعب وعملت في سبيله » [٦٠] . لذلك كانا يعتقدان أن من الضروري أن تحوز سوريا على حكم كهذا ، يقوم على مبادىء الديموقراطية والعلمانية واللامركزية ، وأن يكون دستورها دستور دولة اتحادية مؤلفة من أقضية متمتعة بحكم ذاتي واسع ، تحدد بقعة كل منها حسب العنصر القومي أو الديني الغالب فيها ، بحيث يكون لكل جماعة كبيرة منطقة تكون هي الأكثرية فيها ، ويكون أساسها الروحي شعور قومي واحد يسمح لجميع الفئات الدينية أو العنصرية بأن تتعاون تعاوناً تاماً ومتساوياً . وكانا يعتقدان أيضاً أن هذه الوحدة كانت في طريق التكون بتأثير التربية والمدنية الحديثتين ، وأن القومية السورية المشتركة قد أخذت تبرز إلى الوجود ، قائمة على

الثقافة ، أي على « اللغة العربية وكنز التقاليد القديمة المشتركة وتراث ذكريات الشرق المجيدة » [٦١] . لكنهما كانا يعترفان بأن مثل هذه الروح تحتاج إلى وقت طويل كي تستكمل نموها وتتحرر من الولاءات الدينية التي تجزىء البشر ، وبأن على لبنان ، ريثما يتم ذلك ، وبعد توسيع حدوده ، أن يحتفظ بكيانه كمثال على ما ستكون عليه جميع المناطق في المستقبل . لكنه ، عندما يحين الوقت لانشاء الدولة السورية القومية العلمانية ، سيأخذ مركزه فيها كإحدى ولاياتها[٦٢].

لم تكن الخطوط الفاصلة بين هذه النزعات المختلفة قد اتضحت بعد . فقد كان أنصار القومية السورية فخورين بثقافتهم العربية ، وكانوا على اتصال « بحزب اللامركزية » ، حتى أنهم اشتركوا في المؤتمر العربي المنعقد في ١٩١٣[٦٣] . وكانوا ، بالوقت نفسه ، يدافعون عن استقلال « واقعي » للبنان . كذلك كان القائلون بالقومية العربية يكنون عاطفة خاصة نحو الشعب السوري ، ويفكرون أولاً بسوريا وعاصمتها دمشق عندما يطالبون بالاستقلال العربي . أما دعاة لبنان المستقل ، فكانوا يفكرون بالمسيحي والمسلم أكثر مما كانوا يفكرون بالعربي والتركي ، وكانت رغبتهم في الاستقلال عن دمشق لا تقل عن رغبتهم في الاستقلال عن اسطنبول ، إذ كانوا يعتبرون لبنان بلداً متوسطياً متصلاً بالمسيحية الغربية . لكنهم كانوا ، مع ذلك ، حريصين على استقلال كنائسهم الكاثوليكية الشرقية ، وفخورين بلغتهم العربية وآدابها ، ومدركين بأنه ليس بإمكانهم تجاهل ما وراءهم من بلدان سورية وعربية لها تأثيرها الاقتصادي والثقافي فيهم . والواقع أنه لم يكن هناك من حاجة ، قبل ١٩١٤ ، إلى التمييز الحاد بين هذه النزعات . فمصلحة جميع هذه الفئات المشتركة كانت تقضي بتغيير سياسة الحكومة ، ولم تكن أي فئة منها تبدو قريبة من تحقيق الاستقلال في أي شكل من أشكاله . لكن الحال تغيرت بعد أن اندلعت نيران الحرب ، في آب ١٩١٤ ، ودخلت تركيا فيها .

قبل آخر السنة (٦٤) . من الواضح أن الحرب ستفتح مجالات جديدة وستجعل من الضروري اتخاذ القرارات . إذ كان من الممكن أن تؤدي إلى انهيار الامبراطورية أو منح الاستقلال أو فرض سيطرة جديدة . وكان هناك بالفعل فريق من القوميين ممن كانوا يتطلعون إلى هذه أو تلك من الدول الأوروبية من أجل مساعدتهم على تحسين وضعهم ، لا بل كان بينهم من كانوا على اتصال بممثلي انكلترا وفرنسا . فأي موقف يجب إذن اتخاذه من الحرب ، وأي عمل يجب القيام به ، وأي تحالف أجنبي يجب السعي وراءه ؟ أثارت هذه الأسئلة جدلاً حامياً ، استمرّ طويلاً بعد انتهاء الحرب. فكان هناك من يؤيد بحماس يتراوح بين الحرارة والفتور «لجنة الاتحاد والترقي» : إذ ان الولاء القومي لم يكن بعد قد حل محل الولاء الديني لدى الكثيرين من المثقفين ، وربما لدى معظم عامة المسلمين ، فبقيت قوة الاسلام وسلطة الخليفة واستقلال الامبراطورية أهم الاعتبارات لديهم . وكان غيرهم ، على معارضتهم لسياسة « تركيا الفتاة » ، يعتبرون بقاء السلطنة ضرورياً للعرب وللأمة بمجموعها على السواء ، إذ كانوا يتوقعون ، إذا ما انهارت ، أن يخلفها في الحكم دولة أوروبية. لذلك كانوا يؤيدونها ، مع الأمل بأن يصطلح نظام الحكم فيها بشكل يؤدي إلى قيام حكم ذاتي في الولايات أو إلى تحويلها إلى ملكية ثنائية. كما كان هناك أيضاً من كانوا يودون استغلال الحرب للحصول على استقلال للبنان أو لسوريا أو للعرب ، وذلك بمساعدة أعداء الامبراطورية . لكن هذا الفريق نفسه كانت تتنازعه عدة تيارات مختلفة . فكان منه من اعتمدوا على انكلترا أو على فرنسا ، بمن فيهم معظم المسلمين ، مع انهم كانوا في حيرة من أمرهم ، إذ كانوا يعلمون أن لكل من انكلترا وفرنسا مصالح خاصة بها ، تختلف عن مصالح العرب . لكنهم ، بالرغم من ذلك ، رأوا أن الأمر يستحق المغامرة ، لأن الربح ، على كل حال ، أكثر من الخسارة . وهذا ما كان ينصحهم به سعد زغلول ، حتى

قبل أن يصبح زعيم مصر الشعبي . « فقد قامت حجة زغلول على القول بأنّه لم يكن للبلدان العربية في ذلك الحين كيان سياسي أو سيادة يخشى على زوالهما ، فلم يكن إذن هناك دولة عربية مستقلة مهددة في صميم وجودها كما كانت تركيا . لذلك لم يكن من خوف عليها إن هي غامرت »(٦٥).

لكن بعضهم على الأقل كانوا يعالجون القضية على ضوء المصلحة، بل على ضوء الضمير أيضاً . فقد كان السلطان على الأقل ، وإن لم يقبلوا بادعائه الخلافة ، سلطاناً كرست أربعة قرون حكمه الزمني ، ناهيك بأنّه كان آخر حاكم مستقلّ كبير للاسلام السني ، والرمز السياسي لوحدة الأمة . فإذا ما ثاروا عليه ، فإنهم لا يثورون على سيدهم الشرعي فحسب ، بل يقضون على وحدة الأمة ، وهي في أشد الحاجة إلى هذه الوحدة . أضف إلى ذلك أنهم بعملهم هذا قد يخدمون مصلحة الأعداء . لكن المسيحيين وبعض المسلمين لم يكونوا في مثل هذه الحيرة ، إما لثقتهم ضمناً بحسن نوايا دول أوروبا الليبرالية ، وإما لرغبتهم في حماية إنكلترا أو فرنسا لهم لاعتبارات دينية أو لضرورتها من أجل بناء دولة حديثة .

لكن الانقسام الأكبر بين هذه الفئات كان حول الحدود وأنظمة الحكم ، بعد تحقيق الاستقلال عن الأتراك . فقد كان العدد الأكبر من دعاة الثورة المسلمين يريدون دولة عربية برئاسة ملك عربي ، لعله من سلالة أشراف مكة . لكن بينما كان البعض منهم يحلم بدولة عربية واحدة ، يرئسها خليفة ، أي ببعث الامبراطورية العثمانية مع نقل مركز الثقل فيها من يد الأتراك إلى يد العرب ، كان البعض الآخر يحتفظ بأفكار حزب اللامركزية ، فيطالب بدولة سورية مستقلة ذات نظام اتحادي ، على أن تكون علاقتها مطاطة مع عراق مستقل وحجاز مستقل . لكن العلاقة مع الحجاز وشريف مكة شحذت روح المقاومة لدى القوميين اللبنانيين ، إمّا لأنهم تخوفوا من عودة السيادة الاسلاميّة ، أو لأنهم

رأوا وراء الشريف سياسة بريطانيا العظمى وأطماعها . لذلك نادوا باستقلال لبنان التام ، تحت الحماية الفرنسية ، على أن توسّع حدوده وتكون بيروت عاصمته . إلا أنهم لم يتفقوا على نوع الحماية الفرنسية المطلوبة ومقدارها. كذلك قام دعاة « القومية السورية »، ومعظمهم من المسيحيين، يقاومون بشدة أكثر من قبل الفكرة العربية . وكان عددهم صغيراً ، الا انه كان لهم تأثير مستمد من دعم الكاى دورسه. فأعلنوا أن السوريين ليسو عرباً ، لا بل ليس هناك من أمة عربية ، وكل ما في الأمر أن هناك قومية عربية مزعومة خلقها الأمير فيصل والعملاء الانكليز ــ الهنود »(٦٦) . وقد أوضح جورج سمنه ، الناطق باسم هذا الفريق ، في كتاب مشبع بالمعرفة والفكر ، خطة إنشاء جمهورية سورية ، علمانية ، ديموقراطية ، اتحادية ، تحت حماية فرنسا . ومع أن عدد هؤلاء كان صغيراً ، فقد كان لهم تأثير مستمد من دعم الكاي دورسه لهم .(٦٧)

لم تكن هذه الانقسامات حادة ، طالما كانت الحرب مستمرة . فقد انخرط كثيرون من المسيحيين اللبنانيين في الجيش الفرنسي . وثار شريف مكة ، بالاشتراك مع الجمعيات السرية القومية العربية، على الحكومة العثمانية ، إثر تلقيه تأكيدات من البريطانيين لا تخلو من الالتباس ، فأعلن استقلال الحجاز ، وشكّل « جيشاً عربياً » اشترك في حملة الحلفاء التي أسفرت عن احتلال سوريا . وبعدانتهاء الحرب ، بدا لفترة من الزمن أن القوميين اللبنانيين والقوميين العرب سيحققون فحوى ما كانوا يبتغونه . فقد أقام البريطانيون إدارة عسكرية في فلسطين ، كما أقام الفرنسيون إدارة أخرى في لبنان وعلى طول الساحل شمالاً . وكانت فرنسا قد ارتبطت ارتباطاً واضحاً بتأييد فكرة لبنان المسيحي المستقل ، وذلك تمشياً مع سياستها التقليدية . أما في الداخل ، فقد قام حكم عربي معترف به ومدعوم مالياً من بريطانيا ، رئسه الأمير فيصل ، أحد أبناء الشريف حسين ،

وتسلّم المناصب المهمة فيه أعضاء الجمعيات السرية وضباط من الجيش العربي . لكن لم يكن هناك من قوة ذاتية تدعم هذا الحكم أو الحركة القومية ، مما جعلهما يعتمدان دبلوماسياً وعسكرياً على القوة البريطانية . لذلك وقعتا في مأزق لا مفر منه ، وهو المأزق الذي يقع فيه كل ضعيف معتمد على دولة عظمى لتحقيق مآربه ، إذ يكون بحاجة إلى قوة تلك الدولة ، وهو لا يستطيع أن يحملها على على تفضيل مصالحه على مصالحها . فبريطانيا كانت قد التزمت بارتباطات أخرى ، تبين في نهاية الأمر أنها تتعارض مع ارتباطاتها مع القوميين العرب . كان هؤلاء مستعدين ، إذا اقتضى الأمر ، أن يقبلوا بتمسكها لاعتبارات استراتيجية بجنوب العراق وبالساحل الفلسطيني . لكنها كانت قد ذهبت أبعد من ذلك ، فالتزمت بتأييد إنشاء وطن قومي يهودي في فلسطين ، الأمر الذي كان من شأنه ، ولو حاولت إنكاره ، أن يؤدي في آخر الأمر - وكان بعض السياسيين البريطانيين يعرفون ذلك - إلى إنشاء دولة يهودية لا يكون فيها خيار لسكان فلسطين العرب سوى أن يكونوا أقلية أو أن يهجروا ديارهم . كذلك كانت قد التزمت ، في الشمال ، بتأييد فرنسا في فرض سلطتها الواقعية على أي دولة عربية أقيمت في سوريا . وكان من الواضح أن فرنسا لن تقبل بقيام دولة مستقلة تمام الاستقلال في سوريا أو بدولة سورية مرتبطة بالحجاز ، وذلك مراعاة منها لحلفائها اللبنانيين من جهة ، ولأنها كانت من جهة أخرى ، ترى وراء الشريف ، كما كان اللبنانيون يرون ، ظل بريطانيا ، خصمها التقليدي في الشرق . وكان مما لا شك فيه أن بريطانيا ستفضل ، عند الاقتضاء ، حاجتها إلى الاحتفاظ بعلاقات طيبة مع فرنسا على رغبتها في إنشاء دولة عربية في سوريا . زد على ذلك أن الصهيونيين كانوا أقدر من العرب في الضغط على لندن . وقد حاول الامير فيصل ، طيلة سنتين ، وبكثير من المهارة ، أن يحافظ على دعم

بريطانيا له بتفاهمه مع الفرنسيين واليهود . لكنه كان واقعاً بين عوامل أقوى منه . فقد كان على شبه اليقين بأن أتباعه في سوريا سيعارضون أي اتفاق قد يرغب في عقده مع فرنسا ، كما ربما كان مبالغاً في مقدار الدعم المنتظر من بريطانيا . وفي ١٩٢٠ ، عقد الزعماء السوريون والفلسطينيون مؤتمراً في دمشق أعلنوا فيه فيصلاً ملكاً على سوريا ووضعوا بياناً بمبادىء جاءت ، من جهة ، كآخر تعبير عن أفكار دعاة اللامركزية العثمانيين ، ومن جهة أخرى ، كمنهاج للقوميين العرب ساروا عليه طيلة الخمس والعشرين سنة اللاحقة . وقد طالب المؤتمر ، بعد التأكيد بأنه يمثل المسلمين والمسيحيين واليهود ، باستقلال تام لسوريا في حدودها الطبيعية ، من جبال طوروس إلى صحراء سينا ومن البحر حتى الفرات ، على أن تكون حكومتها ديمقراطية مدنية ملكية دستورية ولامركزية ، مع ضمانات لصيانة حقوق الأقليات ؛ ورفض فكرة الانتداب الأجنبي ، التي كان مؤتمر الصلح في باريس قد أقرها مبدئياً . لكنه أوضح بأنه ، إذا أُكره على قبول الانتداب ، فسيعتبره نوعاً من أنواع المساعدة الاقتصادية والفنية التي لا تنقص من الاستقلال التام ؛ كما رفض أيضاً وعد بلفور والهجرة اليهودية وإنشاء دومينيون يهودي وفصل لبنان أو فلسطين عن سوريا ؛ وأكد اخيراً استقلال العراق ، على أن لا يكون بينه وبين سوريا فواصل اقتصادية(٦٨) . غير أن بريطانيا وفرنسا رفضتا هذه القرارات . وبعد بضعة أسابيع ، وعلى أثر تأزم الحالة ، احتل الفرنسيون دمشق وأزالوا حكم فيصل . وهكذا تقرر خلال السنتين اللاحقتين مصير البلدان العربية على أوجه بعيدة كل البعد عما كان العرب يرتقبونه : فقد أبقي على الحجاز مستقلا ، ووضعت البلدان العربية الأكثر تقدماً ، كسوريا والعراق ، تحت الانتداب الذي منح الدولة المنتدبة الرقابة الادارية ، لكن مع الالتزام بإعداد البلاد للاستقلال يوماً ما . وعلى هذا دخل العراق تحت

الانتداب البريطاني وفصل جغرافياً عن سوريا . وقسمت سوريا إلى أربع دويلات : سوريا ولبنان تحت الانتداب الفرنسي ، وفلسطين وشرقي الأردن تحت الانتداب البريطاني . كما جزئت سوريا نفسها إلى عدد من المناطق المنفصلة إدارياً ، بعضها عن البعض الآخر . ووضع الانتداب على عاتق الدولة المنتدبة في فلسطين واجب تسهيل الهجرة اليهودية وإنشاء وطن قومي لليهود .

كان من الضروري عرض هذه الأحداث بتفصيل ، إذ انها وجهت نزعة القوميين العرب وأهدافهم طيلة العشرين سنة اللاحقة ، إلى أن جاءت حرب جديدة ، فغيرت المعطيات السياسية من جديد . فقد انصب الفكر والعمل القوميان العربيان ، في البلدان التي نشطا فيها بقوة ، أي في العراق وفي بلدان سوريا الجغرافية الأربعة ، على ثلاثة أهداف رئيسية : الأول انتزاع مقدار أكبر من الحكم الذاتي من يد الدول المنتدبة ، وذلك بإقامة التظاهرات ، والقيام بثورات ظرفية ، وبرفض التعاون ، وبمناشدة وجدان انكلترا وفرنسا الليبرالي أو أنانيتهما الواعية . ومع أن سوريا كانت أرقى المنطقتين ، إلا أن كان العراق أول من حقق ذلك الهدف ، بفضل سياسة بريطانيا التي آثرت المحافظة على نفوذها بواسطة حكم وطني يرئسه فيصل . فمنحت العراق ، بالمعاهدة الانكليزية العراقية ، الاستقلال وعضوية عصبة الأمم ، مقابل التحالف السياسي مع انكلترا والابقاء على قواعد جوية لها في البلاد . أما فرنسا ، فكانت أقل ميلاً للدخول في مثل هذه الاتفاقيات ، فتمنعت عن إبرام ما كانت عقدته آخر الأمر من معاهدات مع سوريا ولبنان في ١٩٣٦ ، بحيث لم تجل الجيوش الفرنسية عن الأراضي السورية واللبنانيّة إلا بعد نهاية الحرب . وكان الهدف الثاني محاولة الابقاء على فكرة الوحدة العربية حية في النفوس ، تلك الوحدة التي كانت قائمة نوعاً ما في عهد العثمانيين ، والتي جاءت تهددها اليوم التقسيمات السياسية الجديدة. فقد كان من شأن هذه التقسيمات أن تؤدي ، لا إلى

اقامة أنظمة إدارية وتشريعية وتربوية متباينة فحسب ، وإنما إلى تجزئة الحركة العربية ايضاً ، وذلك بإلقاء مهمات مباشرة على عاتقها ، تختلف الواحدة عن الأخرى بحسب المناطق . وقد تجلى ذلك في الكتابات ، وفي تأسيس أحزاب سريعة الزوال ، وفي تبادل المساعدة والعطف بين البلدان العربية في صراعها مع الأجنبي ، وفوق كل ذلك في المؤتمرات الدورية التي كانت تجمع معاً رجالاً من مختلف البلدان العربية وتنتهي باتخاذ مقررات عامة : فبعد المؤتمر السوري في ١٩٢٠ ، عقد مؤتمر الخلافة في مكة في ١٩٢٦ ، ثم مؤتمر القدس في ١٩٣١ ، وأخيراً مؤتمر بلودان في ١٩٣٧ . ولعل مؤتمر بلودان هذا كان أهم تلك المؤتمرات ، إذ رئسه عراقي وكان بين نواب رئيسه عضو من مجلس الشيوخ المصري ومطران حماه الارثوذكسي ، فاكد بذلك على فكرة الوحدة العربية وألحّ على طابع التضامن الديني في مفهوم القومية العربية[٦٩] .

وكان الهدف الثالث ، وهو غير منفصل عن الثاني ، إثارة التأييد لعرب فلسطين في مقاومتهم للهجرة اليهودية وشراء الأراضي ، وفي مطالبتهم بحكومة موحدة تكون أكثريتها عربية . كانت أهمية هذا الهدف قد برزت في مؤتمر القدس ، لكنها أخذت تزداد بازدياد الهجرة اليهودية بعد ١٩٣٣ . فقد كان العرب ، قبل ذلك ، يشكون من سياسة إقامة وطن قومي يهودي في فلسطين ، خوفاً من أن تمنع تلك السياسة فلسطين من أن تصبح جزءاً من دولة مستقلة سورية أو عربيّة. أما الآن ، فأخذوا يخشون ، فضلاً عن ذلك ، أن يؤدي نمو الجالية اليهودية ، آخر الأمر ، إما إلى إخضاع عرب فلسطين وإما إلى طردهم من البلاد . فوقعت اضطرابات كبيرة في ١٩٢٩ . إلا أن أساليب الاحتجاج والتظاهر استبدلت في ١٩٣٦ بالثورة المسلحة . فكان الغرض الرئيسي لمؤتمر بلودان تأكيد ارتباط مصلحة العرب العامة بما كان يجري في فلسطين . كذلك كان غرض المؤتمر البرلماني الاسلامي العربي الذي عقد في القاهرة في ١٩٣٨[٧٠] . وقد اعترفت

الحكومة البريطانيّة رسمياً ، في السنة نفسها ، بمصلحة البلدان العربية الأخرى في قضية فلسطين وبوجود شيء اسمه العالم العربي ، وذلك بدعوتها عدداً من الحكومات العربية إلى إرسال مندوبين عنها إلى مؤتمر الطاولة المستديرة المقرر عقده في لندن .

في تلك المحاولات لتأمين الحكم الذاتي والابقاء على فكرة الوحدة العربية حية ، بقيت الزعامة في أيدي فئة قليلة ، كان معظم أفرادها من الضبّاط والموظفين العثمانيين السابقين الذين كانت نظرتهم السياسية قد تقولبت بقوالب حكم « تركيا الفتاة » والجمعيات السرية والثورة العربية . وكان لهم ، سوريين كانوا أم عراقيين ، تفكير مشترك ومجموعة من الأفكار شكلت ما يمكن اعتباره العقيدة السياسية للسنوات الفاصلة بين الحربين . كانوا كلهم ، أولاً ، يؤمنون ضمناً بوجود أمة عربية . فقد تسنّى لهم ، في المدارس ، وفي الثكنات ، وفي البرلمان العثماني ، وفي النفي في القاهرة ، وفي صفوف القوات الشريفية ، أن يتعرفوا بعضهم إلى بعض ، وأن يشعروا بسهولة التخاطب الناتجة عن الاشتراك في اللغة وفي التربية . اضف الى ذلك ان فكرة الأمة العربية اخذت تنتشر بتأثير الحرب وانتشار التربية ، مما دعم موقفهم دعماً أقوى من قبل ، كما ان التقسيمات السياسية اخذت تشوش حقيقة هذه الأمة، مما جعل دفاعهم عن الفكرة أشد إلحاحاً من ما مضى .

لقد كان الكيان العربي أمراً مسلماً به في عهد الامبراطورية العثمانية الأخير ، كما كان ينظر إلى مختلف الولايات العربية كوحدة كاملة . إلا أن التقسيم الناجم عن اتفاقيات ما بعد الحرب جاء يضع فكرة الأمة العربية موضع التساؤل ويهددها بمنافسة فكرة الأمة السورية والأمة اللبنانيّة والأمة العراقية لها ، وذلك بتشجيع من السلطة المنتدبة أحياناً . لذلك جعل الزعماء العرب همهم التشديد على وجود الأمة العربية ، مع الالحاح على وحدتها ، مبررين النضال في سبيل الحكم الذاتي ، لكل دولة بمفردها ، على أنّه الخطوة الأولى نحو الوحدة.

وكان من المفهوم ، ضمناً ، أن كل دولة عربية ستستخدم،حينما تتحرر وتستقل ، حريتها هذه واستقلالها في مساعدة الدول التي لا تزال في مرحلة النضال ، وفي توثيق علاقاتها بالدول التي تكون قد تحررت ونالت استقلالها . هذه هي النظرة التي على أساسها تدخلت الحكومات العربية في الحرب السعودية اليمنية في ١٩٣٤ ، إذ اعتبرتها حرباً أخوية ، وفي الثورة الفلسطينية فيما بعد . وعلى أساسها أيضاً عقدت معاهدة الأخوة العربية بين العراق والسعودية في ١٩٣٦ ، « نظراً للروابط الاسلامية والوحدة القومية التي توحد بينهما ». وقد كان مفهوم الوحدة لا يزال مفهوم الفترة الممتدة بين ١٩٠٨ و١٩٢٢، أي اعتبار الأمة العربية لا تشمل مصر وبلدان شمالي افريقيا ، كما كانت كلمة «عرب» تطلق فقط على سكان آسيا الناطقين بالضاد، أي سكان سوريا والعراق وشبه الجزيرة ، وبنوع أخص سكان سوريا والعراق الذين كانوا أرقى ثقافياً من سكان شبه الجزيزة ، وبالتالي أكثر استعداداً لتحقيق كيانهم السياسي واستقلالهم القومي . لذلك كانت قضية الوحدة تثار على مستويات ثلاثة : إعادة توحيد دول سوريا الجغرافية ، ثم إقامة اتحاد بين سوريا والعراق ، وأخيراً إنشاء ترابط مرن مع دول عربية أخرى . هذا ما انطوى عليه برنامج المؤتمر السوري في ١٩٢٠ ، وما دعا إليه مجدداً ، بعد جيل ، أحد معاوني فيصل الأقربين . فقد اقترح نوري السعيد ، في « الكتاب الأزرق » عام ١٩٤٣ ، توحيد سوريا ولبنان وفلسطين وشرقي الأردن في دولة واحدة ، على أن يعطى اليهود في فلسطين مقداراً من الحكم الذاتي ، وأن يمنح الموارنة في لبنان ، إذا طلبوا ذلك ، نظاماً خاصاً ، كما اقترح إنشاء جامعة عربية ينضم إليها ، فوراً ، العراق وسوريا الموحدة ، ثم من يرغب في ذلك من الدول العربية الأخرى ، ويرئسها احد الحكام العرب بطريقة تتفق عليها الدول الأعضاء(٧١).

ومع أن سوريا كانت لا تزال مركز الشعور القومي العربي ومع ان فكرة الأمة العربية قد برزت فيها أولاً ، فقد كان

هناك ، خلال العشرينيات والثلاثينيات ، نزعة إلى اعتبار بغداد زعيمة الحركة الاستقلالية والوحدوية ، لأن التحالف بين أماني الفئات القومية ومطامح الأسرة الهاشمية الذي نشأ في أيام «تركيا الفتاة» ووثقته الثورة العربية كان لا يزال قائماً حينذاك ، ولأن عدداً كبيراً من القوميين كانوا لا يزالون يعتبرون فيصل زعيماً لحركتهم . أضف إلى ذلك أن العراق ، على تأخره السياسي والاجتماعي ، كان قد حصل على استقلال نسبي قبل غيره من دول سوريا . وقد قبل الملك وحكومة العراق إجمالاً بتولي هذا الدور ، مع أن الوعي السياسي في العراق كان أقل انتشاراً منه في سوريا. فكان الحكام العراقيون يتدخلون في سبيل سوريا وفلسطين بلا كلل ، ويأخذون المبادرة في السياسة العربية حيثما أمكن. لكنهم كانوا في ذلك يجابهون خصوماً عديدين. ذلك أن المقاومة ضد الهاشميين ، في سوريا والعراق على السواء ، كانت أقوى مما بدا في الظاهر ؛ كما أن الانتقاد الموجه إليهم على إدارتهم للأماكن المقدسة كان واسع النطاق . هذا فضلاً عن اتهامهم بالاستعداد المفرط لعدم التفريق ، في الشؤون العربية العامة ، بين مصالحهم ومصالح بريطانيا .
وفي ١٩٢٦ استولى عبد العزيز بن آل سعود ، منشىء الدولة الوهابية الجديدة في أواسط شبه الجزيرة ، على الحجاز ، وأخذ نفوذه في النمو والازدياد . فقد كانت دولته الدولة العربية الكبيرة الوحيدة المستقلة ، أي التي لم تكن تحتلها جيوش أجنبية ؛ وكانت النظرة الوهابية إلى الاسلام تستهوي بعض المصلحين من مدرسة رشيد رضا ؛ كما كان الملك نفسه يجسّد في شخصه تلك الفضائل القديمة التي كان العرب يميلون إلى الاعتقاد بأنهم يملكونها . وكانت مصر تقف في الجهة الثانية ، إلا أنها لم تكن بالرغم من لغتها تعتبر نفسها تماماً ، أو يعتبرها الآخرون ، عربية خالصة . ففي ذلك الوقت ، كانت نزعتها « الفرعونية » على أشدها ، كما كان المصريون منصرفين إلى قضية استقلالهم ، وهي وليدة تاريخهم الخاص . وكان نفوذ

الملك فيها قد تضاءل ، ولم يعد يتبع سياسة محمد علي وعباس حلمي العربية الاسلامية . لكن بوادر التغيير قد أخذت تظهر ، إذ أصبحت مصر مركز الثقافة العربية ، بفضل صحفها ودور النشر فيها وأفلامها وإذاعتها . ثم جاء توقيع المعاهدة الانكليزية المصرية في ١٩٣٦ ، فأعطاها حرية نسبية في سياستها الخارجية ، فاتجة نفوذها مجدداً ، كما كان دوماً ، إلى محيطه الطبيعي ، أي المنطقة العربية شرقاً . وأخذ بعض الزعماء العرب يتطلعون إلى إمكان مساعدة مصر لهم في قضية فلسطين المعقدة . فقد أعلن نائب الرئيس المصري ، في مؤتمر بلودان ، أن قيام دولة يهودية في فلسطين لا يقل خطراً على مصر منه على جيرانها . كذلك لعب المندوبون المصريون ، الى مؤتمر الطاولة المستديرة في لندن ، دوراً مهماً .

كانت القومية العربية ، في تعبيرها عن نفسها ، حركة علمانية . فقد كان الزعماء يرغبون في تجريد فرنسا من سلاحها الأقوى ، وهو وجود الأقليات المسيحية والأقليات الاسلامية المنشقّة ، التي كانت تتطلع إلى فرنسا لحمايتها . وكانوا يرغبون في التعبير عن مقاومتهم للصهيونيّة على أساس قومي ، أي على أساس الخطر الذي تشكله على مصالح الفلسطينيين المسيحيين والمسلمين على السواء ، لا على أساس العداء الديني . وكانوا يشعرون بحاجتهم إلى مساعدة تلك الفئات عينها التي كانت ، إجمالاً ، أكثر ثقافة وأوسع اطلاعاً على أوروبا . زد على ذلك أن الجو الفكري الذي كانوا قد ترعرعوا فيه ، إن في المدارس ذات المنهاج الغربي ، أو في عهد « تركيا الفتاة » في اسطنبول ، كان جواً علمانياً ، مشبعاً بفكرة فصل الحقل الديني عن ميدان السياسة لخير الاثنين معاً . مما ادى بهم الى الاعتقاد ان الروابط القومية التي توحد بين الناس هي أهم سياسياً من المعتقدات الدينية التي تفرق بينهم ، وانه ينبغي للحكم الوطني أن يكون مستقلا في دائرته الخاصة وطليقاً من كل قيد إلا قيد المصلحة. وقد دعم هذا المبدأ العلماني فوز كمال أتاتورك ومؤيديه ، ذاك الفوز

الذي كان له ، حتى أزمة الاسكندرونة (١٩٣٧ – ١٩٣٩) ، تأثير قوي في تفكير العرب السياسي ، وذلك لا لنجاح الأتراك في صد التعديات الأوروبية فحسب ، بل أيضاً لأن روابط عميقة في الدين ، والتاريخ المشترك ، والقرابة الدموية أحياناً ، كانت ما تزال قائمة بين العرب والأتراك . أضف إلى ذلك ما هو أهم : رفض الأتراك كل مساومة على حساب الأمة. نعم، كان القلائل من العرب من الجيل القديم يحبذون نزعة العداء الشديدة لرجال الدين في سياسة أتاتورك . بيد أن ما استهواهم في تلك السياسة إنما هو نظرتها إلى الحكم التي لم تكن تعكس تعاليم أساتذتهم الأوروبيين فحسب ، بل عقيدة الاسلام السياسية الحديثة . فقد قال أتاتورك :

« السيادة والحق في الحكم لا يمكن منحهما لأي كان ومن قبل أي كان على أثر مناقشة نظرية . ذلك أن السيادة إنما تكتسب بالقوة والبطش والعنف . فبالعنف قبض بنو عثمان على زمام السلطة وحكموا الأمة التركية واستمروا مسيطرين عليها طيلة ستة قرون . وها هي الأمة اليوم تثور على هؤلاء المغتصبين وتردهم على أعقابهم وتستعيد لنفسها ممارسة السيادة الفعلية »[٧٢] .

غير أن العرب لم يكن بإمكانهم أن يفصلوا القومية عن الاسلام بالقدر الذي فعله الاتراك[٧٣] . فالاسلام كان من فعل العرب في التاريخ . وهو الذي ، بمعنى من المعاني، قد صنعهم، ووحدهم، وأعطاهم شريعتهم وثقافتهم . لذلك أحاط بالقومية العربية ، أساسياً ، إشكال كان على العرب المسلمين والمسيحيين على السواء أن يجابهوه . فالعلمانية ضرورية كنظام للحكم ، لكن من أين للعلمانية التامّة أن تنسجم والشعور العربي ؟ ليس من الضروري ، في الحياة العملية، أن تجد الاشكالات حلا لها . ومن الممكن للناس أن يعيشوا وإياها بأمان . والواقع أن معظم العرب الذين فكروا في هذه القضية قد اكتفوا بتأكيد كلا شقيها في آن واحد ، متيقنين أن غير المسلمين من العرب هم جزء لا يتجزأ من الأمة العربية ، وأن الاسلام هو

أساس شعور العرب بوحدتهم . فنوري السعيد يرد القومية العربيّة، مثلاً ، في « كتابه الأزرق »،إلى الشعور بالاخوة الاسلاميّة التي أوصى بها محمد في آخر خطبة عامة له ، ويقول فيها إنها « الطموح إلى بعث مدنية الخلفاء الأولين العظيمة السمحاء» (٧٤) . وكان هناك من طرح القضية على مستوى أعمق ، فاعتبر أن للاسلام تلك الأهمية البالغة ، لا لمجرد كونه ينبوع اعتزاز وإلهام ، بل لأنّه أتى بشريعة خلقية من شأنها توجيه حياة الأمم . إذ انه لا يجوز للمجتمع أن يكون شريعة لذاته ، بل ينبغي له مبدأ منظم يهيمن عليه . وعن هذا أعلن شقيق الملك فيصل ، الامير عبد الله ، أمير شرقي الأردن ، وفيما بعد ملك الأردن ، في دراسة عن القومية العربية أضافها إلى « مذكراته » ، إذ قال : إن أول مبدأ لحياة العرب السياسية إنما هو الرضوخ للقرآن والسنة . وطالما سلّم السلاطين العثمانيون بهذا المبدأ ، كان العرب راضين بحكمهم وإن كانوا غير عرب . لكنهم إذ تخلوا ، في القرن التاسع عشر ، عن مبادىء الاسلام واقتبسوا نظام حكم غربي لا يفقهونه ، انحل رباط الولاء العربي ، وأخذ العرب يفكرون بحكم عربي يكون وفياً للاسلام من جديد(٧٥) .

وعلى هذا النمط أيضاً أحاط شيء من الالتباس بموقف القوميين من أوروبا ، وخاصة من انكلترا وفرنسا اللتين كانتا أوروبا كما عرفوها آنذاك . فكثيرون من الذين قد أيدوا الاتفاق مع انكلترا واعلان الثورة ضد الحكومة العثمانية ، في الحرب العالمية الاولى، وجدوا التسوية السلمية مخالفة للتعهدات التي كانت قد قطعت لهم . ولم يكن بينهم سوى قلائل يقرون لورانس على قوله بأن بريطانيا قد خرجت من مغامرتها العربية « نظيفة الكف » . إلا أن السرعة التي منح بها العراق استقلاله خفف من شعور العراقيين بأنهم خدعوا ، بينما قوى هذا الشعور في سوريا إحجام فرنسا المستمرعن التخلي عن سلطتها، فضلاعن نموّ الوطن القومي اليهودي في فلسطين. إن ما جعل عرب سوريا والعراق المسلمين يحسون بهول صدمة إخضاعهم للنير الأجنبي ، هو

أنهم كانوا جزءاً من العنصر المسيطر في الامبراطورية العثمانية ، وأنهم لعبوا دوراً كبير في حكومتها ، طيلة نصف القرن السابق لزوالها . لكنهم كانوا ، من جهة أخرى ، لا يزالون مفتونين بالمدنية الأوروبية . فقد كانت دول أوروبا أقوى دول العالم بالفعل، وإن كانت لم تعد أقواها من حيث الطاقة . وهي التي خلقت المدنية الحديثة ولا تزال ، بمعنى من المعاني ، تملك « سرها » . وكانت الأفكار والمؤسسات السياسية في أوروبا الغربية لا تزال تبدو لمعظم الناس الأساس الضروري لقوة الأمة ، ناهيك بأنها كانت أفضلها . وعلى هذا ، لم يستنتج القوميون من إدانتهم للسياسة البريطانيّة أو الفرنسية أن إنكلترا أو فرنسا فاسدة بحد ذاتها ، بل استنتجوا أنها لم تكن أمينة لذاتها . لهذا كانوا يوجهون نداءاتهم إلى إنكلترا الحقيقية وفرنسا الحقيقية، عاقدين الأمل على أنهما ستعودان، ولاريب، الى حقيقتهما ، عاجلاً أو آجلاً ، خصوصاً وان مصالحهما تنسجم مع مصالح العرب . وعندما يتمّ ذلك ينال العرب الاستقلال التام ، أو على الأقل ، الاستقلال الذاتي القائم على معاهدات تحدد علاقاتهم مع الدول الكبرى . وقد خيّل إليهم، في عالم العشرينيات والثلاثينيات، أن هذا هو السبيل الوحيد الذي يتيح للدول الآسيوية فرصة الانضمام الى مجموعة الأمم . كما آمنوا، إجمالاً، كحقيقة لا جدال فيها ، بأن على الدول العربية ، بعد استقلالها ، أن تتبنّى المؤسسات التي تميز بها المجتمع الليبرالي الأوروبي .

وفي غضون نصف جيل ، أي من ١٩٠٨ إلى ١٩٢٢ ، غدت القومية العربية فكرة سياسية واعية ، ثم حركة لها برامجها ، ثم اضطرت ، قبل حلول الاوان ، أن تختار ، ثم رأت آمالها تتحطم . فاكتسبت من هذه الخبرة المريرة طريقة جديدة في التفكير . وليس من مكان أفضل لدراسة هذه الخبرة من صفحات « المنار » المليئة والصريحة والمفسرة نفسها بنفسها . كان الغرض من تفكير رشيد رضا السياسي ، منذ بدء حياته حتى نهايتها ، إعادة بناء الدولة

الاسلاميّة الحق . لقد عارض جميع المحاولات الرامية إلى إنشاء دول في العالم الاسلامي تقوم على تضامن غير التضامن الديني ، كالدول القومية التي تكون فيها الأمة هي موضوع الولاء الأخير ، ويكون الشعور القومي هو القوة الموحدة ، وتكون المصلحة القومية هي المقياس الأعلى للسياسة والتشريع . فقد بدا له هذا النوع الرفيع من القومية شكلاً جديداً فقط من أشكال التضامن القبلي الطبيعي الصرف المعروف قبل الاسلام، وظهرت له مبادوه ، مبادىء الولاء والشرف ، كأنها المبادىء الخاصة بعهود الجاهلية ، لا المبادىء التي قامت عليها الشريعة[٧٦] . لذلك خالف ابن خلدون في اعتقاده أن العصبية الطبيعية هي أساس الدولة ، وانها الدافع إلى كل عمل اجتماعي ، وان الولاء الديني والشريعة لا يفعلان فعلهما إلا بعد أن تكون العصبية قد فعلت فعلها . وقد استند إلى تاريخ الاسلام في إثباته بطلان هذا الرأي . فقال إن افعال النبي لم تستهدف تعزيز مركزه الاجتماعي أو دعم سلطة قبيلته ، ونجاحه لم ينجم عن قوة العصبية التي كانت تحت تصرفه ، والتي سخرها ، بالعكس ، لمقتضيات الاسلام . وما انهيار الدولة الاسلامية إلا نتيجة ظهور هذه العصبية من جديد . إن الارادة في السيطرة العمياء هي ما دفع بالحكام إلى فرض سلطتهم الشخصية على الأمة ، فأفسدوا كيانها السياسي بجعلهم الطاعة لهم واجباً دينياً مطلقاً[٧٨] .

قد يبدو أن هنالك تناقضاً بين نظرة رشيد رضا هذه والقول بأن عنصر الشعور القومي كان قوياً في كتاباته ، كما كان اقوى في كتابات صديقه شكيب أرسلان. فهما ، عندما يتحدثان عن قضية الاسلام ، يفكران أولاً بالاسلام العربي ، وينظران إلى المسلمين الآخرين « كتلامذة للعرب » ، على حد تعبير أرسلان نفسه[٧٩] . لكن هذا التناقض ليس إلا تناقضاً في الظاهر . إذ كانا يعتقدان أن بالامكان ، نظراً لمكانة العرب الخاصة في الأمة الاسلامية ، التوفيق بين القومية العربية والوحدة الاسلامية توفيقاً يستحيل في غيرها من القوميات . لا بل كانا يذهبان

إلى أبعد من ذلك ، فيقولان بأن نهضة الأمة الاسلاميّة رهن بنهضة العرب . فالفكر الاسلامي لا يزدهر إلا إذا ازدهر اللسان العربي، إذ انّه اللغة الوحيدة التي يمكن فيها دراسة الاسلام دراسة حقيقية وتفسيره تفسيراً صحيحاً . لذلك كان واجب كل مسلم أن يتعلم اللغة العربية إذا استطاع إلى ذلك سبيلا [٨٠] . وفضلاً عن ذلك ، لا يمكن أن تقوم وحدة عميقة في أمة ما ، إن لم تكن موحدة اللغة . واللغة لا يمكن أن تكون في الأمة الاسلامية إلا اللغة العربية . وما من أحد غير عربي استطاع خدمة الاسلام إلا بمعرفته هذه اللغة التي هي خير المسلمين المشترك . وفي هذا يقول رشيد رضا : « وقد كان من إصلاح الاسلام الديني والاجتماعي توحيد اللغة بجعل لغة هذا الدين العام لغة لجميع الأجناس التي تهتدي به . فهو قد حفظ بها وهي قد حفظت به . فلولاه لتغيرت كما تغير غيرها من اللغات ، وكما كان يعروها التغيير من قبله . واولاها لتباعدت الأفهام في فهمه ، ولصار أدياناً يكفر أهلها بعضهم بعضاً ، ولا يجدون أصلاً جامعاً يتحاكمون إليه إذا رجعوا إلى الحق وتركوا الهوى . فاللغة العربية ليست خاصة بجيل العرب سلائل يعرب بن قحطان ، بل هي لغة المسلمين كافة »[٨١] .

وليس العرب حراس لغة الاسلام فحسب ، بل هم حراس الأماكن المقدسة أيضاً . لقد عملوا الكثير من أجل الاسلام ، وهم مؤهلون للقيام بأكثر من ذلك فيما بعد ، لأنهم لا يزالون، في شبه الجزيرة على الأقل، مخلصين لدينهم وغير متأثرين فيهم بمفاسد الغرب . إن أولئك المسلمين الذين يخفضون من شأن العرب إنما يضعفون الاسلام فعلاً . وهنا نسمع صدى للمنازعات «الشعوبية» ، وهو بالواقع صدى واعٍ . وقد أطلق كرد علي هذا التعبير على أولئك الذين يطعنون بالدين . فكتابه في « الاسلام والمدنية العربية » إنما هو دفاع عن المساهمة العربية في المدنية الاسلامية والأوروبية على السواء ضد مهاجميها ، أكانوا من القوميين المسلمين (كالقوميين الفرعونيين) ،

أو من المستشرقين كرينان مثلاً . وكان رشيد رضا ورفاقه ينتقلون أحياناً من موقف الدفاع إلى موقف الهجوم . فيؤكدون أن غير العرب هم الذين أفسدوا حقيقة الخلافة والأمة ، إذ دسوا في الاسلام تعاليم غريبة عنه حول الحقيقة الخفية والامام المعصوم ، وأفرطوا في مدح الخلفاء كثيراً ، ومحوا الفكرة الصحيحة عن الحكم بالشورى . وبينما قيّد مجيء الاسلام عصبية العرب ، استمرت عصبية الاتراك والفرس بدون ضابط حتى آلت إلى خراب الاسلام آخر الأمر(٨٣).

وبتعبير آخر ، إن عصبية الشعوب الاسلامية الأخرى تتعارض مع مصالح الأمة ، بخلاف العصبية العربية . وقد تبسط رشيد رضا في شرح هذه الفكرة عندما ناقش الاعتقاد التقليدي القائل بوجوب انتساب الخليفة إلى سلالة قريش . لقد بدا هذا الشرط منافياً لعالمية الاسلام ، ولهذا لم يجمع عليه الفقهاء . أما رشيد رضا ، فكان ، على العكس ، يراه ضرورياً ، إذ لا بد لأي حاكم أو أسرة حاكمة من أن يكون على اعتزاز بأهله واهتمام بمصلحتهم . والواقع أن ليس هناك ما ينسجم دوماً، وبالضرورة، مع عزة الاسلام ومصلحته إلا اعتزاز قريش ومصلحتها . فقريش عشيرة النبي ، ومجدهم مرتبط بمجد الاسلام ، وفيهم وحدهم دون سواهم تتداعم الحمية الدينية والحمية النسبية(٨٤) . وقد ادعى رشيد رضا أنّه هو نفسه ينتمي إلى هذا الفرع وأكّد ، بفخر ، الاتحاد الأبدي بين الاسلام والعروبة قائلاً : « إنّي عربي مسلم ومسلم عربي . فأنا قرشي علوي ، من ذرية محمد النبي العربي ، الذي ينتهي نسبه الشريف إلى إسماعيل بن إبراهيم عليهم الصلاة والسلام : وملته الحنيفية هي ملة جده إبراهيم ، أساسها التوحيد الخالص وإسلام الوجه لله تعالى وحده . . . فإسلامي مقارن في التاريخ لعروبتي . . . قلت إنّي عربي مسلم ، فأنا أخ في الدين لألوف الألوف من المسلمين من العرب وغير العرب ، وأخ في الجنس لألوف الألوف من العرب المسلمين وغير المسلمين »(٨٥) .

كانت عقيدة رشيد رضا منذ البدء تنطوي على الشعور العربي ، إلا أن هذا الشعور لم يدفع به إلى حمل لواء الدعوة إلى الاستقلال القومي العربي إلا تدريجاً ، وبتأثير من الظروف السياسية . فقبل ١٩٠٨ وبالرغم من كونه ، كمحمد عبده ، من أنصار السلطنة المخلصين وللاعتبارات ذاتها ، عارض علناً السلطان عبد الحميد الثاني لسببين : استبداده الشخصي ، من جهة ، وتشجيعه ، من جهة أخرى، لما كان رشيد رضا يرى فيه نوعاً ضالا من الاسلام . (وهذا ما أثار عليه ضغينة أبو الهدى الذي أساءه انتقاده للطرق الصوفية وتمجيده للأفغاني ، والذي ، على ذمة رشيد رضا نفسه على الأقل ، حاول إخراجه من مصر، ومنع « المنار » من الدخول إلى سوريا ، وعرض عليه ألقاباً ومناصب إذا ما هو تراجع عن موقفه هذا) . وقد أسس جمعية سياسية اسمها « جمعية الشورى العثمانية » ، وقفت نفسها على العمل في سبيل اتحاد جميع العثمانيين وإحلال الحكم الاستشاري محل الحكم الاستبدادي . وانتقد أيضاً « لجنة الاتحاد والترقي » لأنها كانت ، في نظره ، بالفعل إن لم يكن بالاسم ، إسلامية صرف[٨٧]. كان ، بادىء الأمر ، كبير الأمل في ثورة ١٩٠٨ . لكن معارضته لسياسة الحكومة الجديدة تجاه العرب اشتدت فيما بعد ، وربما نجم ذلك عن الصدمة الشخصية التي أصابته يوم أخفق في الحصول على تأييد الحكومة لمشروعه القاضي بإنشاء معهد ديني للمرسلين المسلمين. وإذ كان في اسطنبول عام ١٩٠٩ ، نشر سلسلة مهمة من المقالات عن «العرب والأتراك»[٨٨]، بذل فيها جهداً كبيراً للتدليل على ولاء العرب للدولة العثمانية . ومما قاله فيها إن المستعمرين يحاولون تشجيع الانفصالية العربية لتحويل القوات العثمانية عن مقدونيا والأناضول ، وبالتالي لإضعاف مركزها هناك . إلا أنهم باؤوا بالفشل ، إذ لم يناد أي عربي بالاستقلال ، حتى على عهد عبد الحميد الأسوأ ، باستثناء بعض المسيحيين[٨٩]، كما لم تظهر على العرب، إلا مؤخراً ، دلائل البغض لحكامهم الأتراك . فهم لم ينظروا إليهم ، بالحقيقة ، نظرتهم

إلى أجانب بالمعنى الذي كان به الحكم البريطاني أجنبياً ، إذ ان الاسلام قد أزال « عصبية » العرب العرقية . وها ان معظم العرب قد أيدوا ، بعد الثورة ، النظام الجديد . فإذا كانت نظرتهم قد أخذت تتغير اليوم ، فذلك راجع إلى الموقف الذي وقفه الأتراك منهم . فقد كان الأتراك دوماً يكنون نوعاً من البغض أو الاحتقار للعرب ، وهم يضيفون الآن إلى ذلك سياسة ترمي إلى تحويل الامبراطورية إلى دولة تركية . وذلك، مثلاً ، بصرف عدد من الموظفين العرب من مناصبهم ، وبإهمال تدريس اللغة العربية في المدارس الرسمية . إن هذه السياسة لا يمكن أن تنجح ، لأنه يستحيل تحويل عنصر عرقي إلى عنصر عرقي آخر بالقوة ، ولأنه لا بد للعصبية التركية من أن تثير العصبية العربية ، مما يؤدي إلى هدم الامبراطورية — إذ أن الولايات العربية فيها تشكل الجزء الأكبر والأغنى — ولأن الشعوب العربية على ذكاء وقوة عسكرية كامنة ، ولأن لغتهم هي لغة النظام الشرعي ولغة الدين الرسمية أيضاً . إلا انه لا يزال من الممكن استعادة العلاقات الطيبة ، وذلك بتغيير روح التربية ، وبتطبيق الدستور تطبيقاً صحيحاً يعطي لكل فئة من السكان ما لها ، فيخلق بذلك تضامناً قومياً أوسع من تضامن العرق أو اللغة ، تضامناً يقوم على المصلحة المشتركة والرضوخ للشريعة ، وعلى المساواة بين أبناء الفئات العرقية المختلفة (٩٠) .

وهكذا سعى رشيد رضا مع العرب العثمانيين إلى الحصول على الاعتراف بمركز أمتهم ضمن الجامعة العثمانية . فاشترك في تأسيس « حزب اللامركزية » في القاهرة ، كما باشر بتأسيس جمعية شبه سرية تشترط على أعضائها تأدية قسم الولاء لها ، اسمها « جمعية الجامعة العربية » (٩١) . وأخذت القضية العربية ، منذ ذلك الحين ، تحتل على صفحات « المنار » أهمية لم تكن لها من قبل . وكان رشيد رضا ، حتى في ذلك الوقت ، متنبهاً إلى خطر الهجرة الصهيونية على عرب فلسطين ، وكان ينتقد التسهيلات التي ظن أن حكومة

السلطان المركزية كانت تمنحها للصهيونيين [٩٢] .

وفي أثناء الحرب العالمية الأولى ، خطت آراؤه في الموضوع خطوة أخرى إلى الأمام ، فمثل أمامه ، للمرة الأولى ، إمكان الاستقلال التام . وها هي صفحات « المنار » تشهد على الصراع الداخلي الذي أثاره ذلك في نفسه . فهو يقول تكراراً إن العرب كانوا دوماً مخلصين للسلطنة عن ولاء للاسلام ، لكن سياسة التتريك قد غيرت كل شيء ، فأصبحت اللغة العربية بخطر ، وأصبح من واجب العرب الديني أن ينقذوها ، حتى لو عنى ذلك قيامهم بما يضعف دولة إسلامية ويعرضها لخطر النفوذ الأوروبي . لكنه ، بالرغم من اعتقاده أن الاسلام هو المبرر للاستقلال العربي وأنه يجب أن يكون شريعة العرب الخلقية ، فهو يلح ، وهذا من مزايا تفكيره ، على عضوية العرب غير المسلمين التامة في المجتمع القومي . ويضيف أنه إذا وجدت منطقة عربية تقطنها أكثرية غير مسلمة (ولا شك أنه كان يفكر هنا بجبل لبنان) ، فلها أن تستقل مع الحفاظ على صلة بالمملكة العربية [٩٣] .

كان رشيد رضا ينتمي إلى ذلك الجناح من الحركة القومية المستعد للتعاون مع بريطانيا لتحقيق الاستقلال . وقد لعب دوراً في المفاوضات التي جرت إبان الحرب ، حين أعطت بريطانيا بعض التعهدات لسبعة من السوريين في القاهرة ، كان رشيد رضا واحداً منهم . إلا أنه اختلف ، حول هذا الأمر ، مع صديقه شكيب أرسلان الذي كان يخشى ، بالرغم من استنكاره لسياسة تركيا الفتاة ، مخاطر تفكيك الوحدة التي تربط الأتراك والعرب . ولذلك آثر العمل على تغيير السياسة التركية . ويبدو أن رشيد رضا نفسه قد ساورته شكوك أخذت تتزايد بتزايد سنِيّ الحرب ، بحيث أثار ، كما يقال ، استياء الانكليز منه قبل أن تضع الحرب أوزارها [٩٤] . ثم جاءت أحداث ما بعد الحرب تزيد في هذه الشكوك ، فاشترك اشتراكاً فعلياً في حركة المقاومة القومية الجديدة للحكم الفرنسي

في سوريا ، وذلك بوصفه رئيساً « للمؤتمر السوري » الذي عرض عرش سوريا على فيصل في ١٩٢٠ ، وعضواً في « المؤتمر السوري الفلسطيني » المنعقد في جنيف في ١٩٢١ ، وعضواً في اللجنة التنفيذية التي أنشأها هذا المؤتمر في القاهرة ، والتي أيدت قضية الاستقلال السوري والفلسطيني ، وبقيت على اتصال وثيق بزعماء البلاد ، وأجرت أحياناً مفاوضات مع السلطات الفرنسية . وقد حملته آراؤه القومية ، في هذه المرحلة الجديدة ، على معارضة الدول الأوروبية معارضة أشد . فهو قد كان دائماً يرى في فرنسا نصيراً للارساليات المسيحية ومستعمراً هدم مؤسسات شمالي افريقيا الدينية ونظامها الاجتماعي . لكنه غدا الآن يرى في انكلترا أيضاً عدواً للاسلام . ذلك أنها أخذت على عاتقها ، على حد قوله ، تهديم دين الاسلام في الشرق بعد أن هدمت سلطانه الدنيوي [٩٥] . وقد اعترف مرة لشكيب أرسلان بأنه ، بالرغم من تحقير الأتراك للعرب ، فإنه يفضل حكمهم على حكم الأوروبيين [٩٦] . (مع أنه غير رأيه في هذا الصدد بعد سنوات قليلة استنكاراً لإلحاد الأتراك)[٩٧]. ومما يشير إلى تحويل موقفه من الدول الأوروبية ، مقال كتبه عن البولشفية عند نهاية الحرب [٩٨] ، جاء فيه ان البولشفية ليست سوى اسم آخر للاشتراكية، وان الاشتراكية تحرر العمال من الرأسماليين والحكومات الجائرة . فعلى المسلمين أن يتمنوا فوزها ، لأنهم هم أيضاً عمال ويعانون الجور نفسه ، ولأن في فوز الاشتراكية نهاية استعباد الشعوب . نعم ، إن الشيوعية مخالفة للشريعة الاسلامية ، لكن أعمال الحكومات الأوروبية مخالفة لها أيضاً .

كانت هذه المقاومة المتزايدة التي أعلنها رشيد رضا في وجه الدول الأوروبية سبباً في خصومته للأسرة الهاشمية التي اعتبرها كارثة « نكداء » حلت بالاسلام في هذا العصر[٩٩] . فالملك حسين وأبناؤه، باعتمادهم على انكلترا، افسحوا مجال سيطرتها على البلدان العربية والاسلامية ، لا بل على الديار المقدسة نفسها .

وقد خدعوا السوريين بوعود الاستقلال التام ، بينما كانوا متفقين دوماً مع إنكلترا . وكانوا مستعدين ، في الخفاء، لقبول الانتداب الفرنسي . كما أنهم خانوا عرب فلسطين ، وتهجموا على حكام العرب إخوانهم . ثم إنهم أساؤوا حكم الحجاز ، فتفشى فيه الفساد والوهن والطمع وعدم الاستناد إلى الشورى . وكانوا ، ككل أشراف مكة تقريباً ، يجهلون شؤون الدين ويطمسون كل معرفة من شأنها أن تساعد على الاصلاح الروحي والدنيوي . ولم يكن حتى نسبهم نفسه شريفاً نصف ما عليه نسب إمام اليمن من الشرف . لهذه الأسباب جميعاً قاوم رضا مطالبة الحسين بالخلافة كما قاوم مطامحه الزمنية[١٠٠] . لكنه لم يهضم الحسين حقه عندما كتب عنه بعد وفاته قائلاً : إن الملك العجوز كان عنيداً وجاهلاً ، لكنه كان ذكياً ، قوي الارادة ، نزيه النفس ، محافظاً على الفرائض الدينية ، أديب المجلس ، حسن الحديث[١٠١].

كان كرهه للهاشميين ولحكمهم في الحجاز ولسياستهم العربية العامة أحد العوامل التي حملته على تحبيذ استيلاء عبد العزيز بن سعود على الحجاز ، فضلاً عن التجانس الايجابي القائم بين تفكيره الديني وتفكير الوهابيين . لكنه لم يكن متصلباً في آرائه السياسية . وكانت معتقداته السياسية ، وبنوع خاص ما كان منها مختصاً بسوريا ، أهم لديه من رأيه في هذا الزعيم السياسي أو ذاك . ففي أوائل الثلاثينيات ، اشترك في المفاوضات الفرنسية العربية الرامية إلى توحيد العراق وسوريا تحت لواء فيصل ، كخطوة أولى نحو الوحدة العربية . وقد أيد المشروع بالرغم من شكه في إمكانية تحقيقه ، وبالرغم من ميله المعروف إلى ابن سعود . لكنه أصر على أن تعقد الدولة العربية ، إذا ما ظهرت إلى الوجود ، تحالفاً مع السعودية العربية ، وأن تعترف بالوضع الراهن في الحجاز ، بحيث لا تستخدم كقاعدة لاستيلاء الهاشميين مجدداً على المدن المقدسة[١٠٢] .

لقد تغيرت أفكار رشيد رضا السياسية كثيراً في حياته ، لكن هذا التغير لم يكن إلا في درجة تشديده على هذه أو تلك من المسائل . أما

هدفه الأخير فبقي واحداً ، وهو خير الاسلام كما كان يفهمه . فقد برر الموقف الذي وقفه من الثورة العربية بالقول إن مصلحة العرب السياسية هي بالذات مصلحة الأمة بمجموعها ، إذ ان من شأن الدولة العربية المستقلة أن تحيي لغة الاسلام وشريعته . فلو لم تكن المصلحتان واحدة ، لكان آثر واجباته الدينية على واجباته القومية ، إذ ان الواجبات الدينية تتعلق بالسعادة في الدارين على السواء(١٠٣). وهكذا يتبين أنّه كان للاسلام ، في تفكيره ، أولوية على العروبة . وهي أولوية تقضي ، ضرورة ، أن تكون شرائع الاسلام الخلقية ملزمة للدولة القومية . فالأمة ليست ، في نظره ، مطلقاً بحد ذاته ، بل عليها أن تعمل وفقاً لشريعة مستمدة من شيء يتعدى مصلحتها الخاصة وعلى أساسه تحاكم .

ظل لهذه الأفكار تأثيرها طالما بقي رشيد رضا على قيد الحياة . إذ كانت دعوته موجهة إلى أولئك الذين تربوا تربية إسلامية ، أو ترعرعوا في عهد الامبراطورية قبل ١٩٠٨ ، فاحتفظوا بفكرة الدولة الاسلامية التي يوحدها الخضوع المشترك للشريعة الإلهيّة . وكان شكيب أرسلان ، أقرب معاونيه إليه ، يشاطرة هذه الأفكار وينشرها طيلة حياته السياسية التي كانت أكثر نشاطاً من حياته . فقد كان شكيب أرسلان نائباً في البرلمان العثماني من ١٩١٣ حتى ١٩١٨ ، وكان يؤيد « تركيا الفتاة » في أثناء الحرب ، كما رأينا سابقاً . ثم أقام ، من ١٩١٨ حتى وفاته في ١٩٤٦ ، في سويسرا خصوصاً وفي بلدان غربية أخرى ، يُسمع جمعية الأمم صوت المطالب السورية ، ويفاوض باسم سوريا أحياناً فرنسا وغيرها من الدول الكبرى ، ويصدر مجلة اسمها « الأمة العربية » كان لها بعض التأثير في ذلك الوقت . وكانت له صلات ودية ووثيقة مع حركات سياسية في شمالي افريقيا ، « كرابطة العلماء الجزائريين » و « نجمة شمالي افريقيا » لمؤسسها مصلّي حاج ، و « الدستور » في تونس ، والجماعات القومية الأولى في مراكش . كما كان بالواقع صلة

الوصل بين هذه الحركات ، من جهة ، وبين التيار الرئيسي للشعور القومي العربي في الشرق ، من جهة أخرى .

ظل القوميّون يجلّونه حتّى وفاته ، كرجل عقيدة سياسية وكأديب عربي كبير . إلا أن تأثيره ضعف في أعوامه الأخيرة . نعم ، إن تأييده لألمانيا خلال الحرب العالمية الثانية لم يولد الاستياء لدى العرب الذين كانوا قد فقدوا الأمل في التفاهم مع إنكلترا أو فرنسا ، لكن دفاعه عن إيطاليا في الوقت الذي كانت تحاول فيه بناء امبراطورية لها في افريقيا أثار عليه الكثير من النقمة . هذا فضلاً عن أن عروبته كانت ، في نظر الجيل الجديد ، شبيهة برابطة الأفغاني الاسلامية . فلما عاد إلى سوريا في زيارة قصيرة بعد توقيع معاهدة ١٩٣٦ ، أثارت خطبه كثيراً من الانتقاد لتشديدها على الطابع الاسلامي للقومية العربية بأسلوب لم يعد دارجاً إذ ذاك ، بل بدا غير مناسب . أضف إلى ذلك أن جيلاً جديداً أخذ يحل محله ومحل أقرانه ، كناطقين حقيقيين باسم الحركة . لقد ترعرع هذا الجيل ، قبل حرب ١٩١٤ بقليل ، في الجو القومي العلماني المسيطر على سياسة « تركيا الفتاة » وعلى المعاهد العثمانية العليا . كما كان منهم من بلغوا نضجهم بعد الحرب في المدارس الرسمية للدول العربية الجديدة وفي جامعة بيروت الاميركية ، أو في المعاهد العليا في إنكلترا وفرنسا والولايات المتحدة .

وإذن ، كان هنالك نوع جديد من القومية ، أكثر تشعباً وشمولاً من قومية الجيل السابق ، آخذاً في النمو ، في العشرينيات ، لا بل في الثلاثينيات ، من القرن العشرين ، حتى لم تعد وسائل التنظيم والعمل القديمة ترضي القوميين الجدد ، كالتحالفات الواهية والمتقلبة بين الزعماء المحليين ، وكالمفاوضات الصبورة التي تتخللها التظاهرات العرضية أو المؤتمرات الكبيرة المنعقدة لإعادة تأكيد الأهداف . نعم ، لقد كان النجاح نصيب بعض تلك الكتل ، « كالكتلة الوطنية » في سوريا ، بحيث توصلت في ١٩٣٦ إلى عقد

معاهدة الاستقلال التي لم تنفذ ، غير أنه كان لهذه الكتل عيوبها في نظر الشباب . من ذلك أنها كانت في فحواها محالفات واهية بين زعماء مستقلين انصرفوا ، بالرغم من اهتمامهم المبدئي بالوحدة العربية ، إلى القضايا المحلية . أضف إلى ذلك أن هدفهم لم يكن تحقيق الاستقلال التام ، بل إحداث الضغط الكافي للتوصل إلى اتفاق مع الدول المسيطرة . وهم لم يقوموا بأي محاولة منظمة في سبيل التربية السياسية القومية ، كما لم يكن لديهم فكرة واضحة عما يجب عمله بعد تحقيق الاستقلال . لكنه قام تدريجاً ، إلى جانب هذه الكتل ، أحزاب أخرى وجهت دعوتها ، في الأخص ، إلى أبناء الجيل اللاحق . كانت هذه الأحزاب ذات نظام إداري متدرج ، وعضوية مشتركة بين جميع البلدان العربية ، وعقيدة قومية وبرنامج للعمل . ففي العراق ، نادى « حزب الأهالي » ، المؤسس في ١٩٣١ ، بالديموقراطية البرلمانية ، وبالحقوق الفردية ، وبالاصلاح الاجتماعي الشامل ، رافضاً نظرية حرب الطبقات ومشدداً على وحدة الأمة . وفي سوريا ، دعا حزب « عصبة العمل القومي » ، الذي باشر عمله في ١٩٣٥ ، إلى برنامج مماثل نوعاً ما ، نص على الاستقلال الوطني والوحدة العربية ، والعلمانية ، والاصلاح الاجتماعي . وقد لعب أمثال هذين الحزبين ، في الثلاثينيات ، دوراً معيناً في حياة سوريا والعراق السياسية . لكنها لم تكن أكثر فعالية من الأحزاب التي رغبت في الحلول محلها . بيد ان أهميتها ترجع ، في الأخص ، إلى كونها حاولت أن تعبر عن عقيدة قومية أشد ترابطاً وأقل تساهلاً من عقيدة الجيل السابق : عقيدة أدى فيها هذا التشديد ، الذي لاحظناه في تفكير رشيد رضا ، إلى نتيجة لم يكن هو ليقبل بها . لقد انتقل مركز الثقل ، في هذه العقيدة ، من الاسلام كشريعة إلهية ، إلى الإسلام كحضارة . أو ، بتعبير آخر ، لقد استعيض عن النظر إلى القومية العربية كخطوة لا بد منها لإحياء الإسلام ، بالنظر إلى الإسلام كخالق للأمة العربية ومستودع لثقافتها أو موضوع عزتها المشتركة .

فعبد الرحمن البزاز ، مثلا ، وهو أستاذ عراقي شاب ، ينفي ، في محاضرة له عن الإسلام والقومية العربية ، أن يكون بينهما أي تناقض . ويقول انه اذا ظهر أي تناقض، فإنما هو ناجم عن المفهوم الغربي للاسلام والقومية، وان قبول العدد الكبير من العرب بهذا المفهوم لدليل على سيطرة الغرب الفكرية عليهم، بينما الواقع أن مضمون الإسلام هو مضمون القومية العربية بالذات ، وان هذا لا يصح إلا على العرب دون سواهم من الأمم الإسلامية الأخرى . كان من الممكن لرشيد رضا أن يوافق على هذا القول ، لكن إلى هذا الحد فقط . وقد مررنا بتحليل مماثل في كتاباته . غير أن الفرق الجوهري بين الرجلين هو أن رشيد رضا لم يعرّف الحضارة العربية إلا بمفاهيم الإسلام ، بينما فعل البزاز نقيض ذلك . فالإسلام ، في نظره ، هو دين قومي . وهو ، في حقيقته ، الإسلام العربي الذي أفسدته الأمم الأخرى بخصائصها فيما بعد . وهذا الإسلام ليس إلا صورة مكبرة عما كان مطوياً من قبل في طبيعة العرب ، وما مثله الخلقية العليا إلا مثل الخلقية العربية الطبيعية . وليس الشورى ، وهي مثاله السياسي الأعلى ، إلا ديمقراطية العرب الطبيعية ذاتها . ولم يكن انتشار الإسلام سوى الوسيلة التي بها قام العرب بمساهمتهم العظيمة في التاريخ .

ويقول البزاز أيضاً أن اللغة العربية هي « روح الأمة العربية » . فالناطقون بالضاد هم العرب . لكن ، لما كانت الحضارة الإسلامية هي ذاتها مضمون اللغة العربية ، فبإمكان الناطقين بالضاد أن يجعلوا من الحضارة الإسلامية ومن الماضي الإسلامي كله حضارتهم وماضيهم . أما العرب المسيحيون ، فهم أيضاً جزء من الأمة العربية ، وبوسعهم أن يعتزوا اعتزازاً حميماً بما فعلت في التاريخ أسوة بالعرب المسلمين أنفسهم. إن هذا الإستنتاج، الكامن ضمناً في تحذير البزاز من الاستئثار الإسلامي، قد استنتجه تصريحاً ، ولأسباب واضحة، كاتبان مسيحيان من أبناء الجيل ذاته ، تجلت فيهما بوضوح عملية تبني

المسيحيين للتراث الإسلامي العربي . فأحدهما ، قسطنطين زريق ، وهو مسيحي ارثوذكسي من دمشق ، وأستاذ في جامعة بيروت الأميركية ، ومؤرخ مرموق للقرون الوسطى ، ومرجع لجيل كامل من القوميين ، قد نشر في ١٩٣٩ كتاباً هو مجموعة من الأبحاث في « الوعي القومي » ، انطلق فيها من تقدير وفهم جليين لوضع العرب الحالي . فهو يقول بأن مشكلتنا الأساسية اليوم هي انه ليس لدينا عقيدة ، ولا يمكننا ، بدون عقيدة ، أن نخضع رغباتنا وشهواتنا الفردية لمؤسسة قائمة على مبدأ . لذلك، فنحن لا نستطيع ، كمجموع ، العمل بنجاح . إن القومية هي العقيدة التي نفتقر إليها ، إذ انها تولد الشعور بالمسؤولية المشتركة والإرادة في خلق مجتمع والمحافظة عليه . لكن مجتمعنا العربي هو من نوع خاص . فهو يستمد وحيه ومباده من الدين ، ديننا نحن ، وهذا الدين لا يمكن أن يكون ، بالنسبة إلى العرب ، إلا الإسلام . قد يبدو مستغرباً صدور مثل هذا القول عن مسيحي ، لكن غرابته تزول عندما يتابع زريق فيميز بين « الروح الدينية » و « العصبية الطائفية » [١٠٥] . وهذا التمييز قائم على حقيقتين يسلم بهما زريق : الأولى أن جميع الأديان تنطوي على جوهر واحد للحقيقة هو في متناول جميع البشر ، والثانية ان مبادىء الدين الخلقية هي المبادىء عينها التي لا بد منها لبناء مجتمع مستقر ومزدهر . نعم ، إن « الرموز » التي تعبر بها هذه المبادىء عن نفسها تختلف بين دين وآخر ، إلا أن لهذا الإختلاف أهمية حضارية لا فكرية . بهذا المعنى كانت العلاقة بين العرب والاسلام علاقة جوهرية . فمحمد هو منشىء الحضارة العربية ، وموحد الشعب العربي ، ورجل العقيدة الذي منه يستطيع هذا الشعب أن يستمد الإلهام . لكن ليس هناك ما يشير إلى أن على العرب أن يستمدوا منه أكثر من هذا ، أو أن يسترشدوا بالشريعة الإسلامية أو بمؤسسات الخلافة . ومما لا شك فيه أن على العرب أن يكونوا شعباً حديثاً ، وعليهم ، بالتالي ، أن يقتبسوا المؤسسات التي يتميز بها الغرب ؟

وهناك عرض أكثر توسعاً وتفصيلا لهذه الفكرة ذاتها لدى ادمون رباط ، وهو مسيحي كاثوليكي من حلب ، لعب دوراً قيادياً في سياسة « الكتلة الوطنية » ، وساعد في مفاوضات معاهدة ١٩٣٦ . فكتابه « الوحدة السورية والمصير العربي » هو محاولة لتحديد طبيعة الأمة وحدودها. ففيه يعلن أن ليس هناك أمة سورية، بل أمة عربية(١٠٦). ثم يحدد الأمة العربية استناداً إلى عوامل مختلفة هي ، أولا ، وحدة العرق والأصل : فالأمة العربية قد تكونت ، حتى خارج حدود شبه الجزيرة ، بفضل موجات متتابعة من الهجرة ؛ وثانياً ، وحدة اللغة التي هي « العامل القومي الأكمل »(١٠٧) ؛ وثالثاً ، الدين . وهو ينظر إلى وظيفة الدين السياسية نظرة الفلاسفة الوضعيين ذاتها . فالدين يلعب دوراً كبيراً في المرحلة الأولى من حياة الأمم ، والتضامن الديني هو الذي يمهد للتضامن القومي ، ويعبد الطريق للشراكة السياسية ، ويوحد بين أتباعه في وجه الفاتح الأجنبي . أما الدين الذي قام بهذا الدور في التاريخ العربي ، فهو ، ولا ريب ، الإسلام ، الذي هو دين ذو فحوى قومي(١٠٨). وهكذا فإن الأمة الإسلامية ليست سوى الأمة العربية في مرحلة تكوينها الأولى .

أما حدود الأمة العربية فهي ، في نظر رباط ، ما كانت عليه في نظر الجيل السابق ، أي البلدان الناطقة بالضاد في آسيا . وهي تشمل ثلاث وحدات جغرافية وبشرية : العراق ، وشبه الجزيرة ، ولاسيما سوريا بمعناها الأوسع . فسوريا هي وحدة ، وإن لم تكن أمة قائمة بذاتها . ولبنان جزء منها ، لكنه جزء متميز عنها إلى حد ما ، اذ انه عربي في شعوره كما هو في لغته . غير أن «مدنية عربية بطابع محلي »(١٠٩) أو شعور اقليمي قد نشأت فيه مع الزمن ، على غرار ما نشأ في كل من الأقضية السورية الأخرى . وقد دام واستقر بفضل تراث قائم على الحرية الدينية والحكم الذاتي والسيطرة المسيحية والاتصال بالغرب . ولكي تتجسد القومية العربية يجب ، أولا ، أن يكون هناك وحدة بين مختلف الأجزاء التي تجزأت إليها سوريا على يد

الدول المنتدبة (مع الاحتفاظ بوضع خاص للبنان ضمن هذه الوحدة) ؛وثانياً ، أن يتحد « الهلال الخصيب » ويكون فيه العراق « قطب الجاذبية الذي حوله تتبلور ، لتنتظم وتفعل ، آمال الوحدة العربية »[١١٠] ؛ وأخيراً يمكن لشبه الجزيرة أن تنضم إلى هذه الوحدة . لكن عليها ، في الوقت الحاضر ، أن تبقى منفصلة عنه ، نظراً للفرق بين تطورها الاجتماعي والسياسي وتطور بلدان الشمال الأكثر تقدماً منها . أما مصر فهي ، بالرغم من عناصر قرابتها العديدة ، ذات شعور قومي خاص . وأما بلدان أفريقيا الشمالية الفرنسية ، فلا تزال في عهد ما قبل القومية ، إذ لم يحل التضامن الاجتماعي فيها بعد محل التضامن الديني ، ولم تزل القوة الوحيدةفيها القادرة على تحريك الجماهير هي الإسلام لا العروبة[١١١].

لا بد لأبناء الأقلية الذين يتبنون قضية الأكثرية من أن يدفعوا ثمن هذا التبني. والثمن إنما هو نوع من التردد بين طرف وطرف معاكس، بين قبولهم التام بتلك الأمور التي تمنعهم من أن يكونوا هم أنفسهم مقبولين قبولا تاماً ، وبين تذكرهم لهذه الأمور . لقد ظل شيء من الالتباس عالقاً بنظرة العرب المسيحيين إلى الإسلام . وليس من قبيل العَرَض أن تأتي عقيدة القومية العربية الأشد وضوحاً ومنطقاً وتصلباً على يد مسلم ، لكنه مسلم يقف على هامش العملية التي كان يضعها وينظر إليها بذلك الوضوح المقلق الخاص بالإنسان الهامشي ، نعني به ساطع الحصري . إنه من أصل سوري ، وعلى صلة قربى بأسرة الأشراف في حلب ، لكنه ربي في اسطنبول ، فنشأ تركياً أكثر منه عربياً . تلقى في حداثته التربية المعهودة لدى جيل « تركيا الفتاة » ، تلك التي كانت تستند إلى أفكار الفلسفة الوضعية الفرنسية والقومية الأوروبية . وقد شغل مناصب رفيعة في وزارة التربية العثمانية ، قبل أن يحمله انهيار الامبراطورية ، كما حمل الكثيرين سواه ، إلى اختيار أحد جانبي ثقافته المتعقدة . فالتحق بالحكومة العربية بدمشق ، وأصبح وزيراً لفيصل في شؤون التربية الوطنية ، ولعب دوراً مهماً

في المفاوضات النهائية قبل الاحتلال الفرنسي لدمشق وزوال مملكة فيصل . وقد كتب كتاباً مهماً عن ذكريات هذه الحقبة . ثم رافق فيصل بعد سقوطه إلى العراق ، حيث اعتلى من جديد بعض المناصب في وزارة التربية ، فكان له تأثير كبير في تكوين وعي عربي في العراق . وبعد إخفاق انقلاب رشيد علي ، نفي من البلاد . وفيما كان في بيروت ، ثم في الجامعة العربية في القاهرة ، وضع سلسلة من الأبحاث دارت خصوصاً حول النظرية القومية والدفاع عن القومية العربية . هذه الأبحاث تمت بصلة وثيقة إلى أدب الأربعينيات والخمسينيات . ذلك أن حياته العملية النشيطة لم تترك له متسعاً من الوقت للتأليف المنظم . ولعل انتقاله من لغة إلى لغة قد أخر في تبلور أفكاره النهائي . إلا ان هذه الأفكار تنتمي جوهرياً إلى عهد سابق ، ويمكن النظر إليها كالتعبير النهائي لتلك الفكرة القومية التي برزت خلال الأعوام اللاحقة لعام ١٩٠٨ والتي سيطرت على الحياة السياسية في سوريا والعراق حتى ١٩٤٥ .

نجد في كتاباته نظرية «نقية» للقومية ، ادركت جميع افتراضاتها وقبلت بها وجابهت كل قضاياها- نظرية استمدها ، خلافاً لسواه من الكتاب ، لا من الفكر الانكليزي والفرنسي فحسب ، بل من جذورها في الفلسفة الألمانية أيضاً . لقد قرأ « فيخته » كما لم يفعل ، حسب علمنا ، أي قومي عربي آخر . فالمجتمعات السياسية تنشأ ، في نظره ، عن ثلاث عواطف : عاطفة القومية ، وعاطفة القومية الاقليمية ، وعاطفة الولاء للدولة . لكن أهمها الأولى ، إذ هي التي لعبت ، منذ بدء القرن التاسع عشر ، دوراً فعالا في خلق الوطنية وإنشاء الدول . فالوطن ، بالنسبة إلى الإنسان الحديث ، هو الأرض التي يعيش فيها أبناؤه . وحق الدولة في ولاء المواطن لها قائم على كونها تجسد إرادة الأمة [١١٣]. وقد يكون موضوع العواطف الثلاث واحداً : فقد يعيش جميع أبناء الأمة الواحدة في « الوطن » الواحد ، ولا يقطن فيه سواهم ، فيكون الوطن بكامله ، لا أكثر ولا أقل ،

أرض الدولة الواحدة . وفي هذه الحالة ، يكون المجتمع مستقراً سياسياً ، كما تكون الأفكار والمشاعر السياسية مستقرة أيضاً . فلا صراع ولا التباس ولا تساؤل ولا توزع في الولاء . أما عندما لا يتوافر ذلك ، فقد تتعقد الأفكار السياسية وتلتبس على أهلها وينشأ عن ذلك انقسام في المعتقدات السياسية قد ينذر بالخطر(١١٤).

في مثل هذه الحالات يصبح من الضروري توضيح المفهوم الحقيقي للقومية والدفاع عنه . وهذا هو الهدف الرئيسي ، لا بل الأوحد ، لكتابات الحصري .

ما هي الأمة إذن ؟ يخالف الحصري مخالفة تامة المفكرين الانكليز والفرنسيين القائلين بأن الأمة هي أي جماعة تريد أن تكون أمة . فالأمة ، عنده ، شيء موجود بالفعل : فالإنسان يكون عربياً أو غير عربي ، شاء أم أبى . وهو ينتقد تحديد رينان الشهير للأمة القائل : « الأمة هي الاشتراك في الأمجاد في الماضي وإرادة واحدة في الحاضر وإتيان الأعمال العظام معاً والعزم على الإتيان بالمزيد منها »(١١٥). إذ ان الأمة تقوم على أساس موضوعي ، وهذا الأساس هو ، في نهاية الأمر وقبل كل شيء آخر ، اللغة . والأمة العربية هي مجموع من كانت لغتهم الأصلية اللغة العربية ، لا أكثر ولا أقل(١١٦) . (قد يبدو غريباً أن يتبنى الحصري هذه النظرة، فيناقض بذلك اختباره الشخصي . فلغته الأصلية كانت اللغة التركية ، وهو لم يصمم على التضلع من اللغة العربية إلا بعد انهيار الأمبراطورية العثمانية ، إذ كان عليه أن يقرر أن يكون إما عربياً ، أو تركياً . لا شك أن بإمكانه أن يرد على هذا بالقول إن ما جعله عربياً لم يكن اختياره أن يكون عربياً لا تركياً ، بل تصميمه ، بعد أن قام بهذا الاختيار ، على اقتباس اللغة العربية وجعلها اللغة الأولى لفكره ولحياته ، وإن الحاجة إلى القيام بذلك لدليل على الأهمية البالغة للغة في حياة الأمة) . ويلي اللغة في الأهمية التاريخ . فالتاريخ المشترك أمر مهم ، لكنه ثانوي ، إذ من شأنه أن يقوي الرابطة

القومية ، لكنه لا يمكنه أن يخلقها ، وهو لا يستطيع أن يقويها إلا إذا استخدم عمداً في سبيل هذه الغاية . «فنحن لسنا سجناء ماضينا، إلا إذا أردنا ذلك . وعلى كل أمة أن تنسى جزءاً من تاريخها ، ولا تتذكر منه إلا ما تجد فيه نفعاً لها » (١١٧)

أما الدين ، فالحصري لا ينكر تأثيره في المشاعر الإنسانية . فهو يساعد على خلق نوع من الوحدة في مشاعر الأفراد. لكن نوع هذا التأثير وكيفية ارتباطه بالوحدة القومية يختلفان من دين إلى دين . فالدين القومي لا يثير أي مشكلة قط ، إذ لا شك في أنه يدعم الشعور القومي . لكن الأمر يتعقد عندما يكون الدين عالمياً ، كالمسيحية والاسلام . فمن طبيعة هذا الدين أن يخلق مشاعر عالمية ، لا بل مشاعر لا قومية . إلا أن هناك ما يحد من هذه النزعة . فالأديان لا تنتشر إلا بواسطة أداة التعبير القومي ، أي اللغة ؛ ولكل دين علاقة جوهرية مع لغة معينة ، تنشأ عن التبشير به وعن كتبه وطقوسه المقدسة ، ولا يمكنه أن ينتشر إلا بواسطة هذه اللغة ، ولا ينتشر إلا إذا كان للأمة الناطقة بتلك اللغة مصلحة قومية في انتشاره . فيستخدم الشعور القومي الدين كوسيلة لتأكيد ذاته.وفي هذا يقول : « إن الدين إذا اتحد بلغة من اللغات قوّى جذور تلك اللغة وحافظ على كيانها أكثر من جميع العوامل الاجتماعية الأخرى . ومما يلاحظ في سير الوقائع التاريخية أن الديانة، عندما تتفرع إلى مذاهب عديدة ، قد تربط مقدرات بعض هذه المذاهب ببعض اللغات بوجه خاص . وتنتشر اللغة المذكورة مع انتشار المذهب الذي تبناها ، وتتوسع سيطرة الأمة التي كانت الصاحبة الأصلية للغة المذكورة بفضل هذا الانتشار ... وعلى سبيل المثال ، من المعلوم أن المذهب الأرثوذكسي قد اعتمد على النص اليوناني من الانجيل ، مما أدى إلى اصطباغ الكنيسة الأرثوذكسية بصبغة يونانية . وهذه الصبغة قويت بوجه خاص في بلاد البلقان ، وصارت الكنيسة اليونانية تسيطر على الأمم المسيحية في مقدونيا وبلغاريا سيطرة معنوية شديدة من

الوجهة الدينية ، على الرغم من أنها كانت هي بدورها تحت سيطرة الدولة العثمانية من الوجهة السياسية ... ولهذا السبب بدأت النهضة القومية البلغارية أولا بالقيام ضد الكنيسة اليونانية ، وضد رجالها اليونانيين ... وأوجدوا كنيسة قومية قائمة بنفسها ... إن البلغار وضعوا بذلك حداً للخلافات التي كانت تظهر في بلادهم بين السياسة القومية وبين السياسة الدينية ، وضمنوا استقلالهم القومي عن الكنيسة اليونانية ، قبل أن يتموا استقلالهم السياسي عن الدولة العثمانية . إني أعتقد أن هذه الأمثلة كافية لاظهار قوة النزعات القومية تجاه الروابط الدينية وللبرهنة على أن الأديان العالمية نفسها لا تستطيع أن تقضي على النزعات القومية »[١١٨] .

تنعكس في هذا القول بشكل جلي نظرية ابن خلدون في العلاقة بين الدين والعصبية . فالدين لا يمكنه بحد ذاته أن ينشىء جماعة سياسية ، بل بوسعه فقط أن يقوي الجماعة التي تكون قد نشأت عن تضامن طبيعي ناجم عن صلات طبيعية . ويستخرج الحصري ، بشكل أوضح ومنطق أقوى مما فعله غيره من المفكرين ، ما تنطوي عليه ضمناً هذه النظرة . وهو أنه لما كان وجود الأمة يسبق منطقياً وجود الجماعة الدينية ، فليس من علاقة جوهرية بين الأمة وبين دين معين من الأديان . نعم ، كان نشوء الأمة العربية ، من الوجهة التاريخية ، متصلا اتصالا وثيقاً بالإسلام ؛ إلا أن العرب لا يشكلون جوهرياً أمة إسلامية . فهم يبقون عرباً حتى لو لم يبقوا مسلمين . وعلى هذا : فالمسيحيون الناطقون بالضاد عرب كالمسلمين وبالمعنى ذاته بالضبط ، ويمكنهم أن يكونوا عرباً بدون أن يتخلوا عن أي شيء من تراثهم الديني أو أن يقتبسوا تراث الاسلام . والواقع أنهم لم يستيقظوا على قوميتهم العربية إلا عن طريق تراثهم الديني ، اذ ان قوميتهم بدأت بنضال العرب الأرثوذكس للتخلص من السيطرة اليونانية في بطريركية انطاكية ، ونضال الكنائس الشرقية المتحدة مع روما لمقاومة اجتياح العادات والطقوس وأساليب التفكير

اللاتينية كنائسهم [١١٩] .

ولما كانت الأمة تحدد بلغتها ، فهي لذلك تشمل جميع الناطقين بهذه اللغة . وحدود هذه ، هي حدود تلك ، لا أكثر و لا أقل. من هنا كانت معارضة الحصري للقوميين المسلمين الذين يدعون أن ولاء العرب السياسي هو للأمة الاسلامية جمعاء ، أكانت لغتها العربية أم سواها . ومن هنا أيضاً كانت معارضته للاقليميين الذين يقولون بأمم متميزة داخل العالم الناطق بالضاد . لقد صرف كثيراً من الوقت محاولا إقناع المصريين بأنهم جزء من العالم العربي ، فراح يكتب في هذا السبيل حتى منذ مطلع الثلاثينيات . وهذا جدير بالاعتبار ، إذ أن التيار الرئيسي للقومية المصرية في ذلك الحين كان فرعونياً أو متوسطياً ، لا عربياً ، ولأن القوميين العرب من أبناء جيله كانوا يميلون ، كما رأينا سابقاً ، إلى التطلع إلى بغداد لا إلى القاهرة ، وإلى الاعتقاد أن الأمة العربية إنما تنتهي عند صحراء سيناء. مع أن الكثيرين من الجيل الأفتى كانوا يحلمون عاطفياً بوحدة أوسع) . فهو يقول ، حتى في وقت باكر كعام ١٩٣٦ : « لقد زودت الطبيعة مصر بكل الصفات والمزايا التي تحتم عليها أن تقوم بواجب الزعامة والقيادة في إنهاض القومية العربية . لأنها تقع في مركز البلاد العربية ، بين القسمين الافريقي والآسيوي منها ، كما أنها تكوّن أكبر كتلة من الكتل التي انقسم إليها العالم العربي بحكم السياسة والظروف . وهذه الكتلة قد أخذت حظاً أوفر من الحضارة العالمية الحديثة ، وقد أصبحت أهم مركز من مراكز الثقافة في البلاد العربية . وهي أغنى هذه البلاد بأجمعها . كما أنها أقدمها في تشكيلات الدولة العصرية وأقواها في الآداب وأرقاها في الفصاحة » [١٢٠] .

وقد دخل فيما بعد في مجادلات عديدة مع الكتاب المصريين الذين كانوا يدافعون في ذلك الحين عن قومية مصرية صرف ، بمن فيهم لطفي السيد [١٢١] ، وطه حسين [١٢٢] ، مدعوماً بالاقتناع بأن التاريخ يؤيده . فهو يقول : « إنني لست متخوفاً أو متشائماً من

شيوع وذيوع الآراء الانفصالية ، لأني أعتقد أنها من نوع « غيوم اليأس » التي تستولي على النفوس عادة عندما تمنى بالاخفاق في تحقيق مشروع من المشاريع المحببة إليها ، في مرحلة من مراحل العمل من أجلها ، ولكنها لا تلبث أن تنقشع وتزول ، عند التفكير في الأمور بشيء من الهدوء ، وعند العودة إلى العمل مع شيء من الحزم والأمل »[١٢٣]..

وبدا أكيداً ، بعد تأسيس جامعة الدول العربية في ١٩٤٥ وتزعم مصر لها ، أن التاريخ يبرر أمله. وقد رئس ساطع الحصري معهد جامعة الدول العربية للدراسات العربية معتبراً هدف هذا المعهد التنشئة القومية الصحيحة . وليس من المستبعد أن تكون كتاباته قد ساهمت مع عوامل أخرى في تلوين القومية المصرية بلونها العربي .

إن هذا التوسيع لمفهوم الأمة بحيث يشمل مصر (وشمالي أفريقيا أيضاً) كان نتيجة ضرورية لتحديد الأمة باللغة وحدها . وقد تبين أن القومية اللغوية أو الثقافية ، إنما هي لدى العرب ، مثلما هي تقريباً في كل مكان من الشرق الأدنى ، أقوى من القومية الاقليمية . ويمكن رد ذلك إلى أسباب عدة ، منها الاقتداء بالقومية الألمانية والقومية الإيطالية ، وتأثير الحركات القومية الأخرى في الأمبراطورية العثمانية ، واستيلاء اللغة العربية على قلوب الذين يعتبرونها لغة الدين والقومية على السواء . ولعل مرد ذلك أيضاً إلى تجزئة سوريا الجغرافية بعد الحرب العالمية الأولى . فسوريا كانت دوماً مركز الشعور القومي العربي . غير أن جيل ما قبل ١٩١٤ كان قد أخذ يشعر بشعور وطني معين نحو سوريا كوحدة جغرافية وتاريخية . ولو قدر لسوريا أن تستقل كوحدة غير مجزأة ، لتسنى للشعور القومي العربي أن ينصب على هذه الوحدة المعينة ، ولقام شيء من التوازن بين الشعور العربي والشعور السوري ، على غرار ما حدث في مصر وفي العراق . فتجزئة سوريا إلى دويلات لم يكن أي منها يشكل وحدة طبيعية سوى لبنان قد جعلت الشعور القومي في سوريا يتحول نحو

الخارج ، إذ لم يجد في الدولة القائمة ما يستأثر به . ولا شك أن القوميين العرب ، في الدول « السورية » ، كانوا يستهدفون توحيد هذه الدول في سوريا كبرى ، لكن هدفهم هذا أخذ يتسع تدريجاً عندما اتضح لهم أن الاتحاد مع بلدان عربية أخرى قد يكون أسهل من توحيد سوريا ، لا بل قد يكون بالحقيقة الخطوة الأولى في هذا السبيل . فكانت النتيجة أن القومية السورية الصرف التي تعرفنا إليها قبل ١٩١٤ ضعفت بعد ١٩١٨ . إلا أنه اعتراها بعض الانتعاش في الثلاثينيات ، بفضل قيام حزب كانت القومية السورية من صلب مبادئه ، نعني به « الحزب السوري القومي » ، الذي أسسه أنطون سعاده في ١٩٣٢ . كان أنطون سعاده مسيحياً لبنانياً ، نشأ في البرازيل ، وربما تشرب هناك ذلك النوع من الوطنية السورية الذي كان شائعاً بين الطبقة اللبنانية المثقفة في أواخر القرن التاسع عشر ، والذي حافظت عليه الجاليات اللبنانية المتحجرة في المهجر ، بينما كان آخذاً في الزوال في الوطن الأم . كان الحزب ، على غرار الفاشستية الشائعة في اوروبا الثلاثينيات ، منظماً تنظيماً صارماً وذا تسلسل إداري دقيق يرئسه زعيم واحد مطلق الصلاحية عملياً . وقد لعب هذا الحزب ، بشكل متقطع ، دوراً مهماً في شؤون كل من لبنان وسوريا . وفي ١٩٤٩ ، التجأ زعيمه إلى سوريا ، على أثر محاولته القيام بثورة في لبنان ، فسلمه الدكتاتور السوري ، حسني الزعيم ، إلى الحكومة اللبنانية ، فحاكمته محاكمة سريعة وأعدمته . لكن الحزب انتقم له ، فاغتال أحد أعضائه رئيس الوزارة اللبنانية ، رياض الصلح ، المسؤول عن عملية الإعدام ، كما ان الدكتاتور السوري الذي خلف حسني الزعيم مباشرة ، وهو أديب الشيشكلي ، كان هو نفسه من محبذي الحزب في الماضي . غير أن موجة الشعور العربي المؤيد لمصر ، التي تفجرت في سوريا بعد سقوط الشيشكلي ، لم تكن مؤاتية للحزب . لكنه لعب دوراً مهماً في الحرب الأهلية في لبنان عام ١٩٥٨ تأييداً للرئيس شمعون وسياسته الغربية .

يعود ما كان لهذا الحزب من تأثير وما أصابه من نجاح إلى ما كان عليه من انسجام ، ومن عقيدة قومية نظامية انغرست في نفوس أعضائه بفضل عمل تربوي سياسي . لقد بسط أنطون سعاده بنفسه هذه العقيدة في مؤلف عام لم يصدر منه إلا الجزء الأول . فقال بأن الأمة هي الوحدة الأساسية للتاريخ الإنساني ، وبأنها تنشأ عن المصلحة والإرادة ، لا عن اللغة أو الدين ، وبأنها قائمة بذاتها ، لا تخضع لأي سلطة إلا التي تنبثق عن ذاتها (١٢٤) . ثم يحاول ، بدراسة مفصلة للتاريخ ، أن يثبت أن هناك ، بهذا المعنى ، أمة سورية لها وجدان إجتماعي مشترك نما خلال حقبة طويلة من التاريخ ، وهي تشمل سكان سوريا الجغرافية بكاملها . وقد ظلت موجودة ، كوحدة قائمة بذاتها ، حتى عندما أدمجت في امبراطوريات أوسع أو جزئت إلى دويلات أصغر . فوجدت قبل الإسلام بزمن طويل ، لكنها بلغت ذروة عظمتها ، بعد نشوء الإسلام ، على عهد الخلافة الأموية التي إنما كانت دولة سورية تعمل وفقاً لمبادىء المدنية السورية (١٢٥) . أما على الصعيد السياسي ، فقد دعا سعاده إلى إعادة توحيد هذه الأمة وإلى استقلالها السياسي استقلالا تاماً ، كما دعا، على الصعيد الداخلي، إلى توحيد المجتمع توحيداً حقيقياً وعميقاً ، وذلك بتحقيق أمرين : الأول ، فصل الدين عن السياسة فصلا تاماً ، لئلا تبقى الانقسامات الداخلية مستمرة . إلا أنه رأى من الضروري ، « لاعتبارات دينية سياسية » ، أن يكون للبنان ، موقتاً ، كيان منفصل . أما الأمر الثاني ، فهو إصلاح إجتماعي واقتصادي واسع النطاق .

كان الحزب يميل إلى معارضة الفكرة القائلة بوحدة عربية شاملة . فهذه الفكرة كانت ، في نظره ، غير عملية ، لا بل خطرة ، من شأنها أن تصرف العقول والقوى عما كان ممكن التحقيق . لكنه ، بعد ١٩٤٥ ، صاغ برنامجه صيغة أكثر عروبة ، مبرراً الوحدة السورية على أنها خطوة أولى نحو تكتل عربي أوسع ، تتزعمه سوريا بعد

توحيدها واستقلالها ، وموسعاً مفهومه لسوريا بحيث شمل جميع البلدان التي كانت سريانية اللغة ، أي سوريا الجغرافية والعراق أيضاً(١٢٦).

يدل هذا ، أكثر من أي شيء آخر ، على صعوبة تكوين مفهوم إقليمي للوطنية في عصر وفي منطقة كانت فكرة القومية العنصرية تسودها . ومع مرور الزمن ونشوء جيل جديد قبل بالحدود المصطنعة على أنها طبيعية ، فقدت فكرة سوريا الجغرافية قوتها . لكن العوامل التي أدت إلى إضعاف القومية « السورية » كانت هي نفسها التي قوت القومية « اللبنانية » . فبعد الاحتلال الفرنسي ، في ١٩١٨ ، أعيد للبنان حكمه الذاتي الذي كان الأتراك قد أزالوه في أثناء الحرب . وفي ١٩٢٠ ، أعلن لبنان مستقلا بحدود موسعة . وفي ١٩٢٢ ، اعترف له ضمناً ، في صك الانتداب ، بكيان منفصل . وفي ١٩٢٦ ، أصبح لبنان جمهورية دستورية برلمانية . وفي لبنان الجديد والأوسع هذا ، لم يعد الموارنة هم الأكثرية ، كما كانوا في الجبل المتمتع بالحكم الذاتي الذي حصل عليه في ١٩٦١ ، بل أصبحوا فقط أكبر طائفة بين طوائف عدة . لكنهم احتفظوا ، بالرغم من ذلك ، بسيطرتهم السياسية ، أولا بفضل دعم فرنسا لأولئك الذين كانوا حلفاءها طيلة ثلاثة قرون ، ثم بفضل ثقافتهم العليا وتضامنهم الطائفي . لكنه كان هناك معارضة شديدة لسيطرتهم وللبنان الجديد بحد ذاته . فلم يعترف معظم القوميين في سوريا بكيان منفصل للبنان الموسع ، كما لم يعترف بهذا الكيان أيضاً معظم المسلمين الذين ألحقوا به عند تعديل الحدود في ١٩٢٠ وبعض المسيحيين من غير الكاثوليك ، وكان عددهم كبيراً في ذلك الحين . لذلك ترتب على المؤمنين بالكيان اللبناني المستقل أن يبرروا إيمانهم هذا بصورة أجلى ، وذلك بسلوك إحدى طريقين : إما التأكيد على أن لبنان ، وإن كان عربياً ، فله ، على حد تعبير ادمون رباط ، « وجه محلي من المدنية العربية يجدر أن يحافظ عليه موقتاً على الأقل » ، وإما تعريف لبنان بأنه ملجأ المسيحيين وسط محيط من الإسلام والقومية العربية التي لم

تكن إلا مظهراً آخر من مظاهر الشعور الإسلامي ، ثم تعريف الشعب اللبناني بأنه أمة قائمة بذاتها ، مسيحية ومتوسطية ، مرتبطة بدول اوروبا اللاتينية .

وقد تزايدت الطريق الأولى أهمية في الأربعينيات ، كماسنرى ، وذلك بسبب الظروف الجديدة ، بعد أن كانت الطريق الثانية هي السائدة خلال العشرين سنة الفاصلة بين الحربين ، اذ سلكها فريق من الكتاب اللبنانيين ذوي التربية الأوروبية والتفكير الأوروبي وغالباً اللغة الأوروبية ، وفي مقدمتهم الشعراء شارل قرم وميشال شيحا وسعيد عقل .

لقد قالوا بوجود أمة لبنانية قائمة بذاتها ، برزت في التاريخ للمرة الأولى في عهد الفينيقيين ، واتخذت تدريجاً شكلها الحالي . وقد قولبها ، أكثر من أي شيء آخر ، عاملان : الأول موقعها الجغرافي . فالجبل الذي هو قوامها كان ملجأ ، والطرق الكبيرة التي تحف بجانبيه استرعت دوماً إنتباه أسياد العالم ؛ والثاني إستمرار سكانها الذي لم ينقطع منذ أقدم الأزمان ، وتضخمهم بالهجرات المتتابعة حتى يومنا هذا . (يشير شيحا في ١٩٤٢ إلى أن عشر سكان لبنان الحاليين قد دخلوا لبنان خلال العشرين سنة الماضية ، بمن فيهم أفراد من أسرة السلاطين العثمانيين . ويضيف قائلا : «لقد كان من الخليق بأسياد الشرق السابقين أن يجدوا ملجأهم الأخير على أرضنا » (١٢٧) .

وهكذا نشأ شعب وحيد من نوعه ، لا يمكن وصفه بتعابير غير التعابير الخاصة به . وفي هذا يقول ميشال شيحا : « أيقال بعد هذا أن لبنان اليوم هو سامي ؟ أم يقال أنه عربي ؟ لكل رأيه . فالأب لامنس، الذي افترض أن له بعض الوزن ، كان يشك بعروبة سوريا نفسها . فلسوريا ، في نظره ، طابع خاص : إنها سورية . ونحن نقول من جهتنا ، وحججنا أدمغ ، إن أهالي لبنان هم لبنانيون وحسب ، وإنهم ، مع التحفظ بشأن التجنسات الجديدة ، ليسوا

فينيقيين أكثر مما هم مصريون أو إيجيون أو أشوريون أو ماديون أو يونانيون أو رومانيون أو بيزنطيون أوعرب ربطت بينهم روابط القربى العرقية أم لم تربط ، أو اوروبيون بالتزاوج ، أو أتراك مثلا » [١٢٨] .

إن هذه الأمة ، التي وجدت على مر العصور ، كان لها ، منذ أقدم الأزمان، «أشكال وراثية من الإحساس القومي خاصة بها[١٢٩]. وقد أنشأت لها مجتمعاً ومدنية من نوع خاص ، كانا صغيرين حقاً ، إلا أنهما ليسا بدون أهمية بالنسبة إلى بقية العالم . فادعى أحد شعراء هذا الفريق ، بحماس مألوف في الحركات القومية ، لكنه حماس جرّدته من الخطر براءته ، ان لبنان قد لعب دوراً فريداً في إنشاء الحضارة العالمية : ففكرة النشاط الإقتصادي ، والتفكير المجرد ، والمحبة المسيحية ، وتجسد الحقيقة في الكنيسة ، وفن السياسة الذي بلغ كماله على يد الأمويين ، كل ذلك قد وهبته للعالم مدن لبنان : صيدا والقدس وانطاكية ودمشق ، فانتقل منها إلى مصر واليونان وروما واوروبا الحديثة ، ثم عاد من اوروبا إلى لبنان عن طريق باريس ، « عاصمة العالم الروحية ومستودع تراثه الفكري»[١٣٠]. ليس لهذه اللغة الشعرية سوى علاقة غير مباشرة بالحقيقة . ولو تصدى لهذا الموضوع كتاب النثر لما صدر عن معظمهم مثل هذه الادعاءات الجارفة ، بل لاكتفوا بالقول ان لبنان جزء لا يتجزأ من العالم المحيط بالبحر المتوسط ، ذلك البحر المختار الذي جعلته العناية الإلهية ضرورياً لتقدم الخليقة ، وإن سكان شواطئه يشعرون بأواصر القربى حيثما التقوا [١٣١] ، وإن لبنان ، حتى ضمن هذا العالم ، فريد من نوعه : فهو يتاخم عالماً آخر ، عالم الصحراء العربية ، هذا البحر الداخلي الذي يطبع بطابعه أيضاً الذين يعيشون حوله .

وهكذا لم تكن مدنية لبنان ، في نظر هؤلاء المفكرين ، مدنية البلدان المحيطة به ، متوسطية كانت أم عربية ، بل مدنية خاصة

تحمل طابع المدنيتين معاً . فالقرون الثلاثة عشر الأخيرة يجب أن لا تنسينا القرون الأربعين التي سبقتها ، لذلك يجب أن يكون للبنان لغتان على الأقل ، وبالتالي ثقافتان ، كما يجب ، عن ضرورة أو عن مصلحة ، أن يكون منفتحاً على الأفكار والبضائع الخارجية ، وأن تكون التجارة الحرة والتنقل الحر أساساً لحياته الاقتصادية ولأمنه السياسي أيضاً ، على أن لا يفقده ذلك شخصيته وطبيعته . إن وحدته لعميقة ، لكن في أساس هذه الوحدة تنوعاً لا يقل عمقاً . فهو ، منذ الفتح الإسلامي ، قد تجزأ إلى طوائف دينية ، يشكل كل منها مجتمعاً مغلقاً يفرض على أبنائه واجب الولاء الأول له . وهكذا يمتد التنوع فيه ، لا إلى الحقل الديني فحسب ، بل إلى الحقلين الاجتماعي والفكري [١٣٢] .

من هذه الوقائع نشأت قضية لبنان الأساسية . فعليه ، لكونه متناقضاً في ذاته ومزيجاً من عالمين ، أن يحاول أن لا يتنكر لأي من جانبي طبيعته أو لأي من مصلحتيه ، أي أن يكون هو ذاته ، وأن يكون ، بالوقت نفسه ، جزءاً من شيء أوسع منه . وهذا يعني ، على صعيد السياسة الداخلية ، أن على الطوائف الدينية فيه أن تتعلم كيف تعيش معاً . ولهذا يجب ان لا تقوم فيه ثورات أو انتفاضات من شأنها أن توقظ الولاءات الطائفية وبالتالي الانقسامات الطائفية، وان لا تسيطر فيه طائفة على أخرى. ويجب أن لا يصدر من القوانين في البلاد إلا ما يمكن تطبيقه على جميع أجزاء الأمة بالتساوي . ويجب ، قبل كل شيء ، أن يكون هناك مجلس نواب حر وسيد ، تلتقي فيه الطوائف الدينية وتتحد ، كي تفرض رقابة مشتركة على الحياة السياسية . ومن شأن هذا المجلس ، كما قال ميشال شيحا ، أن « يدعم » الرغبة في العيش المشترك لدى اللبنانيين ، ويفسح المجال أمام الماروني والسني ، والشيعي والدرزي ، والأرثوذكسي والكاثوليكي ، وغيرهم كي يتناقشوا معاً في جو المصلحة العامة ، وبعيداً ، لفترة ، عن المصلحة الطائفية . [١٣٣] . إن الحرية السياسية ،

التي هي ، بالنسبة إلى الدول الأخرى ، شرط من شروط الحياة الصالحة ، إنما هي ، بالنسبة إلى لبنان ، شرط ضروري من شروط الحياة نفسها.

أما على الصعيد الخارجي ، فعلى لبنان أن يسعى للمحافظة على كيانه . إن مأساته ناشئة لا عن أن وجوده فقط ، بل تركيب كيانه أيضاً ، متوقفان على قوى خارجة عن نطاق إرادته ، وأن جميع المشاكل ، في دولة صغيرة ، إنما تتصل بالسياسة الخارجية . لذلك توجب على لبنان أن يكون على علاقات ودية مع جميع ذوي السيطرة والنفوذ في العالم ، بما فيه الشرق الأدنى ، أي جميع من هم بحاجة إلى استخدام طرقاته لجيوشهم أو لتجارتهم . لكن هذا لا يعني أنه لا يجوز له أن يفضل دولة على دولة . فهو ، بأعمق معنى ، يحتاج إلى الغرب الذي هو الدوحة الكبرى لثقافته . وهو لا يمكنه أن يطمئن داخلياً وخارجياً إلا إذا كان الغرب قوياً ، وكانت سلطته في شرقي البحر المتوسط نافذة . وفي هذا يقول ميشال شيحا : « نحن هنا في لبنان أصدقاء سادة العالم ، وذلك عن مبدأ وعن ضرورة . لكننا ، في سبيل مصلحة هذا الشرق الذي ننتمي إليه ، لسنا مستعدين أن نرضى بتدهور اوروبا »(١٣٤) .

تنطوي هذه التصريحات ، ضمناً ، على المشكلة الجوهرية للقومية اللبنانية . لقد حرص ميشال شيحا على تحديد لبنان على أساس لا طائفي كبلد يخص المسلمين والمسيحيين على السواء ، وعلى تحديد العرب تحديداً يشمل الإسلام كما يشمل المسيحية . لكن رؤياه للبنان ولاوروبا استهوت بطبيعتها المسيحيين اللبنانيين أكثر بكثير مما استهوت المسلمين . فهؤلاء قد يقبلون بكيان لبنان لأسباب سياسية ، لكن لا يمكن لمشاعرهم أن تهتز بعمق اهتزاز مواطنيهم المسيحيين عند سماع أصوات أجراس الكنائس ، أو عند التفكير بأثينا وروما وباريس . فلبنان ، عندهم ، ليس شيئاً فريداً أو قائماً بذاته . إنه ، في أقصى ما يمكن أن يكونه ، جزء مستقل من العالم العربي . وإذا فرض عليهم الاختيار بين العالم العربي والغرب ، فلا مجال عندهم

للتردد . فما هو السبيل ، إذن ، لجعل النصف المسلم من سكان لبنان يقبل بتلك الرؤيا والسياسة اللتين لم تستهويا سوى نصفه المسيحي ؟ كيف يمكن إنشاء دولة متعددة الطوائف وقائمة على أساس المساواة ، مع احتفاظ المسيحيين بالسلطة العليا على السياسة فيها ؟ وكيف يمكن تجنب ضرورة الاختيار بين العرب والغرب ؟ هذه هي المآزق التي يجد القومي المسيحي اللبناني نفسه فيها .

الفصل الثاني عشر

طه حسين

اتجه القوميون في مصر وسوريا وغيرهما من بلدان آسيا ، خلال السنوات الفاصلة بين الحربين العالميتين الأولى والثانية ، اتجاهين : فقد توخوا ، من جهة ، خلع السيطرة السياسية الأوروبية عن بلادهم ، مع استمرار رقابة انكلترا أو فرنسا على السياسة الخارجية واحتفاظهما بقواعد عسكرية ؛ لكنهم أقروا ، من جهة أخرى ، عن طيب خاطر إجمالاً ، بتفوق المدنية الأوروبية . فقد كان من النادر ، في تلك الحقبة ، سماع صوت كصوت غاندي ، كما انه لم يصغ إليه كثيراً خارج الهند . بل كانوا يعترفون ، بوجه عام ، بالرغم من بريق الرومنسية القومية المتخلفة لديهم وشعورهم بالإباء دفاعاً عن النفس ، أن الحضارة الأوروبية هي أرقى حضارات العالم . وكانوا ، في دفاعهم عن قضية الاستقلال ، يعتمدون المفاهيم الأوروبية . فيقولون بأن مصر لا تستطيع أن تصبح أمة « غربية » بكل معنى الكلمة ، فتنشىء لها نظاماً سياسياً ديمقراطياً ليبرالياً ، وتتبنّى عن طيب خاطر قيم الحضارة الغربية ، إلا إذا كانت مستقلة . وكانوا يعتبرون معونة أوروبا ضرورية لتحقيق الاستقلال ولاستخدامه استخداماً صحيحاً . فكان مصطفى كامل يأمل ان تقتنع فرنسا بأن من مصلحتها الحد من تفاقم النفوذ البريطاني ، كما كان زغلول يناشد وجدان انكلترا الليبرالي . وكانوا يقبلون أيضاً بحكم أوروبا الخلقي ، معتقدين أن على الدول الجديدة أن تبرهن عن جدارتها ، فتثبت لأوروبا أنها قادرة على حكم ذاتها بذاتها .

كذلك كان مقبولاً ، بوجه عام ، تعريف معين للمدنية الأوروبية : فقيمة أوروبا إنما هي القيمة التي تدعيها لنفسها ، أو بتعبير أدق ، القيمة التي كان ينسبها إليها مفكرو القرن التاسع عشر الليبراليون . وكانت العوامل المعتبرة أسساً للمدنيّة الأوروبية و « سر » قوتها وازدهارها العوامل الآتية : المجتمع القومي ؛ وحكم الأمة لنفسها على ضوء مصلحتها الخاصة ؛ وفصل الدين عن السياسية ؛ والنظام الديمقراطي في الحكم ، أي سيادة الارادة العامة المتمثلة في مجالس وطنية منتخبة بحرية ووزارات مسؤولة أمام هذه المجالس؛ واحترام الحقوق الفردية ، وبنوع خاص، الحق في حرية القول والنشر ؛ ومتانة الفضائل السياسية ، كالولاء للمجتمع والاستعداد للتضحية في سبيله ؛ وما هو أهم من كل ذلك ، تنظيم الصناعة الحديثة ، و « الروح العلمية » الكامنة وراءها .

لقد وافق « الوفد » في مصر ، رسمياً ، على هذه المبادىء . فكان هدفه الأول، الذي فيه كان اتحاده ومنه زخمه، التوصل إلى اتفاق معقول مع بريطانيا ، يحقق لمصر استقلالها الداخلي ، ويكرس وضعها الدولي ، مع المحافظة على المصالح البريطانية المشروعة . وكانت فكرته عن مصر المستقلة قائمة على مفاهيم الفكر الليبرالي . فهي دولة يجب أن توحد بين المسلمين والأقباط فيها رابطة الولاء القومي المقدسة ، وأن تكون حكومتها دستورية ، والحقوق الفردية فيها محترمة ، والمرأة حرة ، والتربية الوطنية شاملة ، والصناعة الوطنية دعامة لمستوى من العيش رفيع . لكن الوفد ، كغيره من الأحزاب التي جابهتها الحاجة إلى اتخاذ قرارات ، لم يحترم دوماً هذه المبادىء ، خلال فترة حكمه القصيرة . ثم إن النزاعات المتعاقبة ، التي فككت وحدته تدريجاً ، أفقدته شيئاً من هيبة الناطق بلسان الأمة . غير أنّه بقي ، طيلة تلك السنوات العشرين ، أقوى حزب في مصر . كما ظل تجسيداً ، وإن مشوباً ببعض الشوائب ، لمجموعة من الأفكار دان بها معظم المثقفين .

بسط هذه الأفكار ، خلال العشرينيات والثلاثينيات من القرن الحالي ، عدد من الكتاب الموهوبين الذين ، وان لم ينتموا جميعاً إلى الوفد ، كانوا مجمعين على اتخاذ موقف عام من السياسة والمجتمع ، أمثال أحمد أمين ، وعباس محمود العقاد ، وتوفيق الحكيم ، وعبد القادر المازني ، وطه حسين . كان هؤلاء الأئمة في الانشاء العربي ، والمتربون تربية أوروبية (انكليزية أو فرنسية) ، والمتضلعون في الثقافة التقليدية ، رجال أدب قبل كل شيء . فقد عبروا عن أفكارهم ، غالب الأحيان ، على صفحات المجلات أو بكتابة القصص والروايات . وكانوا ، مع غيرهم من أبناء جيلهم ، طليعة كتاب القصة في اللغة العربية الحديثة . وكان بعضهم ، على الأقل ، يهتم بإمكان خلق المسرح العربي . (لم يعرف الأدب العربي القديم أياً من هذين النوعين الأدبيين . وقد أخر اقتباسهما عن الغرب صعوبتان : صعوبة استعمال الحوار في لغة تختلف فيها كثيراً الصيغة الكتابية عن الصيغة المحكية ؛ وصعوبة التعبير عن توتر المشاعر الشخصية في وصف مجتمع تعيش فيه المرأة وراء الحجاب) . وكان طه حسين أشدّ هؤلاء التزاماً للأدب ، وقد يكون أعظمهم فناً . وهو جدير بالدراسة ، أولاً لشخصه ، وثانياً لإمكان اعتباره آخر ممثل كبير لنهج معين في التفكير ، والكاتب الذي وضع الصيغة النهائية لطائفة من الأفكار قام عليها الفكر الاجتماعي والعمل السياسي في البلدان العربية طيلة ثلاثة أجيال .

ولد طه حسين في قرية من قرى مصر العليا في ١٨٨٩ من عائلة فقيرة ، ولكنها لم تكن معدمة . وقد فقد بصره في سن باكر ، مما قد يفسر ، في آن واحد ، نوعية خياله وبعض الخصائص في إنشائه الأدبي ، التي منها بوادر نشوء الأسلوب القصصي والجدلي ، والتكرار اللفظي اللامتناهي ، والجمل الطويلة المؤلفة من عبارات لا يربط بينها سوى أداة العطف . وقد وصف لنا ، في مجلدين عن سيرة حياته ، يقظة الاحساس والعقل لدى صبي فاقد البصر ،

تربّى ، بادىء الأمر ، في « كتّاب » إسلامي ، ثمّ أمّ الأزهر في سنه الثالثة عشرة . فلم يعجبه الأزهر كثيراً ، لكنه لعب دوراً جوهرياً في تنشئته . ففيه تعرف إلى أفكار محمد عبده، اذا استمع إلى محاضرة أو اثنتين من محاضراته ، كما اكتسب كل ما كان لا يزال في الوسع اكتسابه في الأزهر : معرفة واسعة للغة العربية وآدابها الكلاسيكية التي كان يتقن تدريسها أستاذ أبعد نظراً من معظم زملائه . ومع أنّه مكث في الأزهر عشر سنين ، فإن فكره اتجه اتجاهاً آخر قبل أن يغادره نهائياً . كان قد قرأ المؤلفين المصريين العصريين والصحفيين اللبنانيين ، والتحق بحلقـة لطفي السيد و « الجريدة » ، ودرس اللغة الفرنسية ، واستمع إلى محاضرات في الجامعة المصرية الجديدة كان يلقيها كبار مستشرقي أوروبا وأميركا ، أمثال ليتمان ، ونالّينو ، وسنتيانا ، ففتحت لثقافته الموروثة آفاقاً جديدة . ثم ذهب إلى فرنسا في ١٩١٥ ، حيث مكث أربع سنوات كانت له ، كما كانت للطهطاوي ، عاملاً حاسماً في توجيه تفكيره . فهناك طالع مؤلفات أناتول فرانس ، واستمع إلى دروس دركهايم ، ووضع رسالة عن ابن خلدون ، وتزوج بالمرأة التي كانت له بمثابة عينيه .

وبعد عودته في ١٩١٩ ، تسنّى له أن يتوسّط ، طيلة ثلاثين عاماً أو ما يقاربها ، الحياة الأدبية والتدريسية في مصر ، كأستاذ وعميد في جامعتي القاهرة والاسكندرية أولاً ، ثم كموظف في وزارة التربية ، وأخيراً ، من ١٩٥٠ إلى ١٩٥٢ ، كوزير للتربية في حكومة الوفد الأخيرة . وقد مرّ ، خلال هذه المرحلة النشيطة من حياته ، في أزمتين حادتين ، وقعت الأولى في ١٩٢٦ ، عندما أحدث كتابه « في الشعر الجاهلي » ضجة حملته على تعديله . ففي هذا الكتاب الذي طبق فيه أساليب النقد العلمي الحديث على شعر شبه الجزيرة العربية القديم ، بيّن الأسباب التي تحمل على الشكّ في أن يكون هذا الشعر قد نظم فعلاً قبل الاسلام . وقد أثار ذلك معارضة

شديدة ، لأن اتباع مثل هذا المنهج النقدي بصدد النصوص الدينية قد يلقي الشك على أصالتها . أضف إلى ذلك أنّه قد يدك أسس جهاز العلوم العربية التقليدي الذي نهض عليها الايمان . أما الأزمة الثانية ، فقد وقعت في ١٩٣٢ ، عندما أقالته حكومة صدقي باشا من منصبه كعميد لكلية الآداب في القاهرة لميوله الوفدية . إلا أن هذا التدبير أكسبه كثيراً من التأييد ، فأعادته الحكومة الوفدية اللاحقة ، في ١٩٣٦ ، إلى منصبه هذا .

طرق طه حسين عدداً من الفنون الكتابية ، كالقصة ، والرواية ، والنقد الأدبي ، والدراسة التاريخية الاسلامية ، والسيرة الذاتية ، والمقالة الاجتماعية والسياسية . وكان أفضل إنتاجه ما صدر خلال العشرين سنة الواقعة بين ١٩١٩ و١٩٣٩ ، مع أنّه كتب الكثير فيما بعد ، وغدا عميداً للأدب المصري . وقد منح عدداً من شهادات الدكتوراه الشرفية ، ودعي للاشتراك في حلقات دراسية دولية عديدة .

إن أهم مؤلف له في التفكير الاجتماعي ، وكدنا نقول مؤلفه الأوحد في التفكير النظامي، إنما هو كتابه عن « مستقبل الثقافة في مصر » ، الصادر في ١٩٣٨ . إن صدور هذا الكتاب في هذا التاريخ يلقي ضوءاً على مضمونه . ففي ١٩٣٦ ، وقعت المعاهدة الانكليزية المصرية التي أنهت رسمياً الاحتلال . وفي ١٩٣٧ وقعت اتفاقية مونترو التي ألغت « الامتيازات » . فنشأ من جراء ذلك شعور عام بحلول عهد جديد من الحياة الوطنية . لقد استقلت مصر ، لكن ما معنى هذا الأمر بالحقيقة ؟ وماذا يجب على مصر أن تفعل بهذا الاستقلال ؟ لقد تحقق الهدف الذي نشدته الحياة العامة طيلة جيل بكامله ، فما هو الهدف الجديد المطل على الأفق ؟ وفي هذا يقول طه حسين :

« وقد شعرت ، كما شعر غيري من المصريين ، بأن مصر تبدأ عهداً جديداً من حياتها ان كسبت فيه بعض الحقوق ، فإن عليها

أن تنهض فيه بواجبات خطيرة وتبعات ثقال . . . فنحن نعيش في عصر من أخص ما يوصف به أن الحرية والاستقلال فيه ليسا غاية تقصد إليها الشعوب وتسعى إليها الأمم ، وإنما هما وسيلة إلى أغراض أرقى منهما وأبقى وأشمل فائدة وأعمّ نفعاً »[١] .

على مصر ، إذن ، من الآن فصاعداً ، أن تهتم بنوعية حياتها الوطنية : ويقوّم طه حسين هذه النوعية على ضوء مبادىء يمكن دعوتها « فلسفة المجتمع والتاريخ » ، استمدها ، إلى حد ما ، من ابن خلدون . إلا أنّه استمدّ أسسها من مفكرين فرنسيين ، أخصهم كونت ، ورينان ، ودركهايم ، واناتول فرانس. وهي أن الحضارة هي غاية الحياة البشرية ، وانها تعني سيطرة العقل على الطبيعة والحياة ؛ وانها تتحقق بتطور تدريجي على مراحل عدة . ففي البدء يسيطر الدين والايمان الأعمى على حياة الانسان برمتها ؛ ثم يستقل العقل عن الدين ، وينشأ صراع بينهما لردح من الزمن ؛ وأخيراً ، يقوم التوازن بينهما ، فيحكم كل منهما في نطاق دائرته حكم السيد المطاع . فمهمة العقل توجيه أفعال الانسان ؛ ومهمة الدين إملاء فراغ قلبه ، وإرضاء عواطفه ، وإلهامه إلى الأعمال النبيلة ، وتعزيته في مصائبه[٢] .

ويرى طه حسين فحوى أوروبا الحديثة في أنها سجلت لنفسها أعلى مرحلة بلغها هذا التطور ، مرحلة تحقيق التوازن المثالي ، الذي يترك للعقل حريته في حكم العالم الاجتماعي ، وإخضاع الطبيعة بتطبيق العلم ، وسن الشرائع التي تستهدف السعادة البشرية ، وإقامة حكومات تحترم القانون وتوفق بين المصالح . لقد طغت على خياله ، طيلة سنواته الخلاقة ، صورة أوروبا التي استشفها للمرة الأولى من خلال ما كتبه عنها الصحفيون اللبنانيون، وما خبره هو بنفسه مدة أربع سنوات من حياته . وقد عنت أوروبا له ثلاثة أشياء : الحضارة الانسانية ، والفضائل المدنية ، والديمقراطية . كان طه حسين أديباً أكثر منه مفكراً ، يتحسس الجمال تحسساً شحذه كفاف

بصره ، وإن كان قد حدّ منه . فهو لم ينظر إلى أوروبا نظرته إلى مستودع للأفكار الصحيحة فحسب ، بل رأى فيها خالقة الصور الجميلة ، وعلى الأخص ، الصور الشعرية . فهو عندما يكتب عن الشعر الاغريقي أو الدراما الاغريقية ، لا يترك لنا مجالاً للشك في إخلاص إحساسه الشخصي بالعالم الكلاسيكي ، حتى لو كان يراه بعيون عابدي الجمال من الفرنسيين العلمانيين المتلهفين إلى استخراج دروس لامسيحية منه ، كأناتول فرانس ، مثاله الأعلى ، أو أندره جيد الذي تعرف إليه شخصياً وترجم إلى العربية كتابيه «تيزة» و«أوديب» . وهو لا يقلّ إخلاصاً في تمجيد فضائل المدنية الأوروبية التي هي أساس المجتمع الخلقي. فالأوروبيون ، عنده ، يضحون بكل شيء في سبيل معتقداتهم . وليس صحيحاً أن الغرب مادي ، كما يظن الشرقيون . فانتصارات الغرب المادية إنما هي نتاج عقله وروحه . والملحدون أنفسهم يموتون في سبيل معتقداتهم[٣] . والأوروبي يعتبر الأمة القطب السياسي الأول لولائه ولتضحيته . لذلك يرى طه حسين أن الانسان لا يكون عصرياً ومتمدناً كاملاً ما لم ينتم إلى أمة مستقلة (إذا بدا هذا القول اليوم بديهياً بمعنى ما ، وخاطئاً بمعنى آخر ، فلا ننس كم كان قليلاً عدد الدول المستقلة في آسيا وافريقيا في زمن الامبراطوريات العظمى ذاك) . لكنه كي يكون أوروبيا ، يجب أن ينتمي إلى أمة ديمقراطية . ولا تكون الأمة ديمقراطية إلا إذا كان لها حكومة مسؤولة أمام مجلس نيابيّ منتخب انتخاباً عاماً .

قلنا إن الكتاب صدر في ١٩٣٨ . لكنه لا يحتوي إطلاقاً أي إشارة إلى الأفكار السياسية المخالفة التي كانت ألمانيا وإيطاليا تبشران بها في ذلك الحين . وهذا لا يميز تفكير طه حسين وحده ، بل يميز أيضاً عقيدة الوفد القومية . فقد كان الوفد مرتبطاً ، من الناحية الثقافية ، ارتباطاً عميقاً بفرنسا . كما أن النشوة التي أحدثتها معاهدة ١٩٣٦ لم يتخللها أي شعور معاد لانكلترا . إنما كان هناك خوف من مطامع إيطاليا في غربي مصر وجنوبها .

بهذا المعنى كانت تمثل أوروبا العالم الحديث . وكان طه حسين يعتقد أن مصر المستقلة يجب أن تصبح جزءاً من أوروبا ، إذ بذلك فقط تصبح جزءاً من العالم الحديث . وهذا هو ، في نظره ، المعنى الحقيقي للمعاهدة الانكليزية المصرية ولاتفاقية مونترو . فهاتان الوثيقتان هما بمثابة اتفاقية بين مصر وأوروبا ، بها تؤكد أوروبا إيمانها بالمدنية المصرية ، وبها تلتزم مضر التزاماً صحيحاً وقاطعاً ، أمام العالم المتحضر ، «بأننا سنسير سيرة الأوروبيين في الحكم والادارة والتشريع »[٤] .

لذلك أصبح على عاتق مصر أيضاً أن تثبت أنها أهل لهذه الثقة ، وأن بإمكانها تنفيذ هذا الالتزام . ويخاطب طه حسين مواطنيه قائلاً إن على المصريين أن يرفعوا من شأن مصر بحيث يكفّ الأوروبيون عن اعتبارهم أدنى منهم شأناً ويكفّ المصريون عن اعتبار أنفسهم أدنى منهم قدراً . ومن ميزات الزمن الذي ألّف فيه كتابه ان الطريقة عنده لبلوغ ذلك لم تكن بإنشاء مدنية مصرية تضاهي مدنية أوروبا ، بل باستيعاب مدنية أوروبا ذاتها ، وباقتناع المصريين بأن لا فرق بينهم وبين الأوروبيين . وفي ذلك يقول :

« صدقني يا سيدي القارىء أن الواجب الوطني الصحيح ، بعد أن حققنا الاستقلال وأقررنا الديمقراطية في مصر ، إنما هو أن نبذل ما نملك وما لا نملك من القوة والجهد ومن الوقت والمال لنشعر المصريين ، أفراداً وجماعات ، أن الله قد خلقهم للعزة لا للذلة ، وللقوة لا للضعف ، وللسيادة لا للاستكانة ، وللنباهة لا للخمول ، وأن نمحو من قلوب المصريين ، أفراداً وجماعات ، هذا الوهم الآثم الشنيع الذي يصور لهم أنهم خلقوا من طينة غير طينة الأوروبي وفطروا على أمزجة غير الأمزجة الأوروبية ومنحوا عقولاً غير العقول الأوروبية . . . علينا أن نصبح أوروبيين في كل شيء ، قابلين ما في ذلك من حسنات وسيئات . . . علينا أن نسير سيرة الأوروبيين ونسلك طريقهم لنكون لهم أنداداً ولنكون لهم

شركاء في الحضارة ، خيرها وشرها ، حلوها ومرها ، وما يحب منها وما يكره ، وما يُحمد فيها وما يعاب »[٥].

وكيف يتم ذلك ؟ يعتقد طه حسين أن أول خطوة في هذا السبيل هي أن يدرس المصريون تاريخهم ، ويفهموا أن مصر كانت دوماً جزءاً من أوروبا . كان طه حسين يكتب في زمن كان فيه التمييز بين « الشرق » و « الغرب » مألوفاً لدى الكتاب الشرقيين والغربيين على السواء . وكانت مصر تعتبر على العموم من الشرق . وقد مثل هذا التفكير على أكمله كتاب بعنوان « الشرق والغرب » وضعه معاصر لطه حسين ، هو أحمد أمين . فهذا الكتاب الذي صدر بعد كتاب طه حسين بعشر سنوات يعكس الأفكار الشائعة في ذلك العهد ، وهي أن الغرب يأخذ بالسببية، ولا يعنى إلا بخيرات هذا العالم ، وأن روحه علمية، وتفكيره في الشؤون الاقتصادية تفكير عقلي ؛ في حين أن الشرق لا يفتقر الا إلى اقتباس روح الغرب العلمية ونظمه الانتاجية كي ينتعش من جديد ويعطي العالم ما عنده من « روحانيات وأديان وتأملات »[٦] . لكن طه حسين ، على قبوله بتقسيم العالم إلى شرق وغرب ، يعتقد جازماً أن مصر تنتمي إلى الغرب لا إلى الشرق . فالتمييز الجوهري ، في نظره ، ينجم عن جغرافية الروح لا عن جغرافيا الطبيعة ، إذ ان في العالم مدنيتين تختلف الواحدة منهما عن الأخرى اختلافاً جوهرياً : الأولى متحدرة من فلسفة الاغريق وفنهم ، وشرائع روما وتنظيمها السياسي ، وقيم المسيحية الخلقية ، والثانية متحدرة من الهند . اما مصر فهي من الأولى لا من الثانية .

لكن لماذا تعتبر مصر عادة بلاداً شرقية ؟ يذهب طه حسين إلى أن الفكرة الخاطئة القائلة بانتماء مصر إلى العالم الشرقي تعود إلى واحد من سببين : الأول هو وجود مصلحة مشتركة ما ، سياسية أو اقتصادية ، كمصلحة البلدان الآسيوية والافريقية في التحرر من السيطرة الأوروبية. لكنه يرى ان هذه المصلحة سطحية وعابرة ولا تخلق الرابطة الدائمة الضرورية لمدنية مشتركة . والثاني هو الوحدة الدينية التي هي

أيضاً لا تستطيع أن تكون أساساً لأسرة اجتماعية سياسية . ويعتقد طه حسين أن الرجوع إلى تاريخ مصر يكفي للتأكد من أن « الوحدة » التي تشترك فيها مصر ، على هذا المستوى ، إنما هي « الغرب » . فهي لم تكن ذات صلة مستمرة مع بلدان الشرق بمعناه الدقيق ، بينما كان لها مثل هذه الصلة بالبلدان التي نشأت فيها المدنية الأوروبية ، أي بلدان الشرق الأدنى والبحر الايجي والبحر المتوسط . وهي لم تلعب ، في ذلك دور المتأثر فحسب ، بل شاركت في خلق مدنية البحر المتوسط . وكان تيار التأثير ، طيلة العصور القديمة ، يسيل بينها وبين اليونان في كلا الاتجاهين . وكان تاريخ مصر ، داخل العالم الغربي ، متصلاً . فكانت مصر ، حتى ضمن الامبراطورية الاسلامية ، من أولى المناطق التي « استعادت شخصيتها القديمة » في عهد ابن طولون وبعده . وهذه الشخصية لا تزال اليوم قائمة على أساس ثابت من الجغرافيا والدين واللغة والتاريخ العريق[٧] .

لماذا إذن ظهرت الفوارق الحاضرة ؟ ولماذا تخلفت مصر وسائر بلدان شرقي البحر المتوسط عن بلدان أوروبا في المدنية ؟ كان جواب طه حسين على هذا السؤال الجواب الشائع آنذاك ، وهو أن السيطرة العثمانية هي التي أنزلت الخراب بالمدنية . لكنه يوضح أن المرحلة الحالية ما هي إلا مرحلة عابرة . فأوروبا كان لها أيضاً عصورها المظلمة ، وعصر الاسلام المظلم إنما هو أقل ظلاماً في مصر منه في غيرها من البلدان . وللأزهر ، بالرغم من كل ما يقال فيه ، فضله في حماية المدنية من الأتراك . إن عصر الانحطاط يسرع نحو نهايته في مصر أكثر من البلدان الأخرى . فهي قد « تأوربت » من جديد ، خلال المئة عام الفائتة ، في جميع نواحي حياتها المادية والمعنوية . وهي ، حتى في حياتها السياسية ، إنما تعاني قضية أوروبية صرف هي قضية الديمقراطية والأوتقراطية . فالذين حكموها استبدادياً (وهو يشير هنا إلى إسماعيل) ، كانوا أقرب شبهاً بلويس الرابع عشر منهم بعبد الحميد[٨] . بل إن مؤسسات مصر

الاسلامية قد « تأوربت »ايضاً . فالمحاكم الشرعية فيها، مثلاً، أقرب إلى المحاكم الأوروبية منها إلى المحاكم الاسلامية التقليدية . نعم ، لا تزال هناك فروق بين مصر وأوروبا . لكن هذه الفروق ناجمة جميعاً عن عامل واحد ، هو أن نهضة أوروبا قد تمت في القرن الخامس عشر، بينما نهضة مصر لم تبدأ إلا في القرن التاسع عشر . غير أن مصر آخذة الآن في الاستعاضة بسرعة عما فاتها . وهذا تطور لا يعكس . فحتى الذين يلقبون أنفسهم بالمحافظين لا يريدون ، بالحقيقة ، العودة إلى الماضي .

يمكن ، ولا شك ، الاعتراض على نظرية طه حسين هذه بالقول ان الغرب ، بالمفهوم العادي ، مسيحي ، بينما مصر إسلامية . ولعل طه حسين تحاشى ، في هذا الكتاب ، التطرق إلى مسألة الفارق الديني . فالعاصفة التي أثارها كتابه في الشعر الجاهلي ربما هزت أعماقه بحيث أنه أخذ ، منذ ذلك الحين ، يتحاشى أي نقاش حول الاسلام من شأنه إثارة عاصفة أخرى . غير أن اللجوء إلى مثل هذا الافتراض الذي ينتقص من قدر طه حسين ليس ضرورياً . فعدم إعارته الفارق الديني أي أهمية ينسجم هنا تماماً مع تفكيره العام . إذ انه رأى أن للعالم الحديث ميزة خاصة هي فصله عملياً بين الدين والمدنية جاعلاً لكل منهما دائرة خاصة به . لذلك أصبح بالمستطاع اقتباس « أسس » المدنية الأوروبية بدون اقتباس دينها(٩) . غير أن هذا يفترض توفر شرط واحد ، هو أن يُقبل المصريون على إجراء فصل مماثل بين الدين والمدنية . وهم قادرون على ذلك، لا بل إن ذلك أسهل على المسلمين منه على المسيحيين ، ما دام لا كهنوت في الاسلام ، ولم تنشأ فيه طبقة ذات منفعة معينة في سيطرة الدين على المجتمع . لقد اقتبس الاسلام المدنيتين الاغريقية والفارسية بسهولة ، وبإمكانه أن يفعل ذلك إزاء مدنية أوروبا الحديثة . وفي وسع الاسلام ، في المجتمع الحديث ، حيث تتعلق مهمة الدين الحقيقية بالعواطف لا بالعقل ، أن يقوم بهذه المهمة على خير وجه

كالمسيحية . فالمذهبان واحد في الجوهر : فالاسلام لم يأت ليحل محلّ التعاليم المسيحية ، بل ليكملها[١٠] .

الأمة ، في العالم الحديث ، هي قطب الولاء ووحدة المجتمع . وأمة طه حسين هي مصر . فالأرض الواحدة ، في نظره ، كما كانت في نظر بعض من سبقه من المفكرين، هي المحور الرئيسي للشعور الاجتماعي . أما شعوره الوطني فهو ، كشعور أقرانه وشعور لطفي السيد من الجيل السابق ، رومنسي حار ، ينصب على الوطن ذاته ، لا على القاطنين فيه ، وتغذيه صور نابضة من حياة الريف المصري بأفراحها وأتراحها ، وذلك بخلاف ما عرفه الفكر المصري السابق أو الفكر المعاصر في البلدان العربية الأخرى ، ربما باستثناء لبنان . ويمكن اعتباره إسهاماً خاصاً أداه هؤلاء إلى الوعي العربي الحديث . وهم ، حين كتبوا أفضل قصصهم عن حياة الريف ، إنما فعلوا ذلك بتواضع وقليل من التبجح .

أما الأمة المصرية فلا تزال ، عند طه حسين ، تلك التي تشتمل مبدئياً على جميع من يقطنون أرض مصر ويعتبرونها وطناً لهم.لكنها أضيق مما كانت عليه في ذهن الطهطاوي . فهو يميز ، كسعد زغلول ، بعض التمييز بين المصريين الأصيلين وبين الجاليات الأوروبية والمشرقية المسيطرة على حياة مصر الاقتصادية . لكنه لا يفرق قط بين المصري المسلم والمصري المسيحي. فالشعور الوطني ، في نظره ، أهم من أي شيء آخر . ثم إن الفرد وحقوقه فوق الأمة ، لكن الأمة فوق كل الجماعات التي تتألف منها . أما الدين، فإنما يكتسب قيمته الاجتماعية مما يقدمه للفكرة الوطنية من محتوى ولوحدة الأمة من قوة : فالاسلام عنصر من عناصر الوطنية المصرية[١١] . وعلى المدارس أن تلقن الدين الوطني كما تلقن التاريخ الوطني . وهذا أيضاً مما ينسجم مع معتقداته العامة . فمهمة الدين أن يشبع عواطفنا ، لا أن يوجهنا في المجتمع الحديث أو يزودنا بالمبادىء التي بموجبها نحاسب على أفعالنا . وبما أن الاسلام هو دين المسلمين

التقليدي الذي يرضي قلوبهم ، فمن الواجب أن يتعلموه . لكن أدياناً أخرى قد تصلح أيضاً لأمم أخرى . وعلى هذا ، فالمسيحية القبطية التي ترضي قلوب المصريين الأقباط يجب أن تدرس على ما ينبغي ، وذلك حفاظاً على عافية الأمة الروحية .

قد يتبادر إلى الذهن أن نظرة طه حسين إلى الصلة بين الدين والأمة قد تغيرت خلال العشرين سنة الأخيرة . فغالباً ما قيل إن أهمية العنصر الديني قد تزايدت في ما كتبه في الثلاثينيات والأربعينيات عن النبي ، وقادة الاسلام الأولين ، وعهود الاسلام البطولية ، أسوة بمعاصريه كالعقاد وهيكل . لكننا إذا تحرينا الطريقة التي بها يعالج طه حسين الدين في هذه الكتب ، ككتاب « على هامش السيرة » (١٩٣٧ — ١٩٤٣) ، وكتاب « الوعد الحق »(١٩٥٠) ، لتبين لنا بوضوح أنها لا تدل على تغير في نظرته إلى الاسلام . فالدين إنما وجد لبعث الطمأنينة في النفوس ، بما يكشفه من حقائق عن الكون ، مغلفة برموز ذات قوة وتأثير . هذه الرموز يجب تقييمها حسب نتائجها ، أي بمقدار ما تزيد في قوة الفرد أو الأمة . على أن عقول الناس تتغير من زمن إلى زمن ، لذلك توجب التعبير عن هذه الرموز تعبيراً جديداً . من هنا يجب أن نرى في مؤلفات طه حسين الدينية محاولة لسرد قصة الاسلام سرداً جديداً ، بطريقة تستهوي الوجدان المصري الحديث . فهو يصور لنا النبي بطلاً بالمعنى الحديث ، وعثمان رمزاً للضعف البشري ،وعلي نموذجاً للحاكم المسلم المنصف. كما يصف لنا تاريخ الأمة في عهدها الأول كصراع الحقيقة والفضيلة ضد العالم ، وكسعى إلى إقامة حكم العدل في الأرض . وهو ، في جميع هذه الحالات ، لا يكتفي بعرض الرمز عرضاً جديداً ، بل يرسمه لنا بلباقة رسماً من شأنه أن يستهوي عقول المثقفين ثقافة غربية . ففي كتابه « الوعد الحق » يلح على ما قاساه المسلمون الأولون من آلام ، وذلك بأسلوب يؤثر في أولئك الذين يعيشون ، عن رضى أو غير رضى ، في العالم الروحي الذي أقامته المسيحية .

وفي « الفتنة الكبرى » ، يصف الخلفاء الراشدين كثوار باكرين يبتغون حكماً قائماً على العدل الاجتماعي ، هو بمثابة « طريق وسط » بين الاشتراكية والرأسمالية ، أو نظام للضمان الاجتماعي شبيه بـ « مشروع بيفريدج » - حكماً فريداً من نوعه يضم جميع حسنات سواه ، حكماً يشكل تجربة جريئة أطلقتها روح المغامرة ، لكنها قد أخفقت لأنها جاءت سابقة لأوانها[١٢] .

ويرى طه حسين أن الدين ، مهما بلغت أهميته العاطفية ، لا يستطيع أن يوجه الحياة السياسية . ففكرة الأمة يجب أن تقوم على مفاهيم غير المفاهيم الدينية ، بخلاف ما زعمه الطهطاوي ولطفي السيد إلى حد ما . وقد بقيت المرحلة العربية من التاريخ المصري محور اهتمامه ، بالرغم من اشادته الشكلية بماضي مصر الفرعوني. فاللغة العربية هي ، عنده ، خير المصريين المشترك . وهوخير ورثوه عن الماضي ووهبهم ما لديهم من فرص وطاقات . إلا أن طه حسين ، بخلاف المصلحين المسلمين ، لا يشدّد على أهمية اللغة العربية كوسيلة لابعث الديني ، بل كأساس للحياة الوطنية السليمة ، مستنتجاً من ذلك أن أهميتها بالنسبة إلى الأقباط لا تقل عن أهميتها بالنسبة إلى المسلمين : فهي ، على حد قوله ، ليست لغة المسلمين فحسب ، إنما هي لغة جميع الناطقين بها على اختلاف أديانهم[١٣] . على أنّه شكا من ركاكة اللغة العربية في الكنائس الشرقية ، فتبرع ، كما قيل ، بالاسهام في وضع صيغة جديدة لها ، تتيح للمسيحيين العرب عبادة الله بلغة عربية صحيحة .

وفي رأي طه حسين أن مصر هي التي حفظت اللغة العربية وثقافتها في أيام الأتراك المظلمة ، وهي التي تعمل اليوم على تجديدها وتعزيزها ، لذلك اصبحت هي مركز الثقافة العربية الحديثة ، وغدت رسالتها في البلدان العربية السعي إلى نشر العلوم الحديثة فيها ، بتوزيع الكتب والمجلات ، وإعارة الأساتذة ، واستقبال الطلاب العرب استقبالاً حسناً في مصر ، وتوحيد برامج التعليم ، وإنشاء

مدارس ابتدائية وثانوية مصرية (معاهد التعاون الثقافي) في البلدان العربية الأخرى [١٤].

وهكذا كان كتاب « الوعد الحق » تعبيراً أخيراً عن نوع معين من الوطنية المصرية الخالصة ، يعكس الحقبة التي وضع فيها ، ويعتبر الخطوة الأولى نحو الانصهار في بوتقة القومية العربية . فقد أتاحت المعاهدة الانكليزية المصرية لمصر ، للمرة الأولى منذ جيلين ، فرصة انتهاج سياسة خارجية مستقلة ، نسبياً على الأقل ، في شؤون الشرق الأوسط . فغدت الحكومات المصرية ، أياً كانت ، ترى في البلدان العربية المجاورة المجال الطبيعي لاهتمامها ، كما كانت الحال دوماً منذ قديم الزمن . لكن طه حسين ، وهو الوفي لسلسلة التفكير التي كان هو آخر حلقة فيها ، لم يدّعِ أن اللغة العربية وثقافتها التقليدية تتفوق على اللغات الأخرى وثقافاتها ، انما كان غرضه من إنعاش اللغة العربية تمكين الانسان العربي الحديث المثقف من أن يعيش بلغته ، مما يقتضي ان تستوعب اللغة العربية التفكير الأوروبي بأسره . وقد خصّص جزءاً كبيراً من حياته لتحقيق هذا الغرض . فشجع ، مثلاً ، على ترجمة الأدب الاغريقي القديم ، لا بل قام هو بنفسه ببعض هذه الترجمات ، وحاول تجربة تدريس اليونانية واللاتينية في الجامعات ، وأقنع الحكومة ، في السنوات اللاحقة ، أن تعد العدة لترجمة آثار شكسبير بكاملها .

إن الأمم التي أنجزت وحدتها واستقلالها وحققت استقراراً ثقافياً واجتماعياً عميقاً قبل قيام الاستقلال الشعبي ، والتي فيها تكون الفضائل التي بها تحيا المجتمعات سائدة في المنزل ، وعبر الماضي ، وفي الحياة العامة المزدهرة ، قد تجد من الصعب أن تقدر ما كان وما يزال للمدرسة الحديثة من أهمية عظمى في بلد كمصر . إن اقتناع طه حسين بهذه الأهمية ، فضلاً عن تنشئته الخاصة ، هو ما يشرح الاهتمام الذي أعاره لإصلاح النظام

المدرسي . نعم ، إنّه يعتبر غاية التربية الأولى تلقين الثقافة والعلم ، لكنه يرى أيضاً أنها تلعب دوراً حيوياً في تلقين الفضائل المدنية وخلق الظروف التي يمكن فيها لحكم ديمقراطي أن يعيش .

لذلك عني القسم الأكبر من كتابه بنقد التربية المصرية ووضع برنامج إصلاحي لها. فالتربية الابتدائية، وهي أساس الحياة الديمقراطية، يجب أن تكون عامة وإجبارية ، لكن التربية الثانوية تواجه مشاكل أصعب، لانها حالياً في مصر على أنواع كثيرة ، دينية ، وأجنبية ، وحكومية ، تسبب باختلافها بلبلة ثقافية . فمن الضروري ، وإن كان لا بأس من التنوع بحد ذاته[١٥] ، أن يكون هناك حد أدنى من الانسجام فيما بينها ، وهذا ما لا يمكن تحقيقه إلا بتدخل الدولة . إن المدارس الأجنبية هي أفضل المدارس في البلاد ، وهي تكوّن بذلك شكلاً من أشكال الثروة الثقافية ؛ فلا يجوز إذن إغلاقها ؛ لكنها يجب أن تخضع لرقابة ما فيما يتعلق بتعليم لغة البلاد وتاريخها وجغرافيتها ، وفيما يتعلق بتلقين الدين أيضاً : فمن حق الأولاد المسلمين أن يتلقنوا دينهم حتى لو كانوا في مدارس الارساليات المسيحية . إلا أن هذه المدارس لا يمكنها قط ، حتى لو تم ذلك ، أن تفي تماماً بالغرض . وما ذلك إلا لانها ، بطبيعتها ، لا تستطيع أن تلقن الفتى المصري أن يحب الأمة المصرية ، أو أن يحمي الديمقراطية المصرية[١٦] . أما المدارس الدينية المصرية ، وهي المدارس الابتدائية والثانوية التابعة للأزهر ، فيجب أن توضع تحت رقابة الحكومة[١٧] . وأما المدارس الحكومية ، فيجب إدخال ثلاثة تعديلات هامة عليها : أولاً ، يجب أن تنتشر في البلاد بالسرعة الممكنة. ولا يخفى على طه حسين الاعتراض القائل بأن ذلك يؤدي إلى قيام طبقة مثقفة لا تجد لها مجالاً للعمل ، وهو ما احتج به كرومر لتبرير تقاعسه عن إعارة التربية اهتماماً أوفى . وكان هذا الخطر قد أصبح خطراً حقيقياً في ١٩٣٨ ، وذلك بسبب ازدياد عدد العاطلين عن العمل من المتخرجين وما دون المتخرجين . لكن طه حسين كان يرد على هذا

بقوة قائلاً : إنّه قد يجوز لدولة أجنبية ، حريصة قبل كل شيء على تجنّب الاضطرابات السياسية ، أن تتذرع بمثل هذه الحجة . لكنه من المخجل أن تلجأ حكومة وطنية إلى ذلك ، إذ ان هدفها الأول يجب أن يكون خلق الديمقراطية الصحيحة . فالحد من التربية يعني جعل الجهل أساس الحياة الوطنية . أما إذا أدى توسيع التربية إلى مشاكل اجتماعية معقدة ، فالدواء الوحيد لذلك إنما هو في تغيير النظام الاجتماعي لفتح مجالات جديدة للعمل ، وخاصة لوضع حد للظلم ، وهذا معناه تصغير الأملاك الكبرى ، وتمصير الحياة الاقتصادية(١٨) .

ويقضي التعديل الثاني بجعل التربية الثانوية في متناول جميع القادرين على دفع رسومها ، وبتوفير مقاعد مجانية للأولاد الأذكياء من الفقراء . أما التعديل الثالث ، وهو الأهم ، فإنّه يرمي إلى تغيير مواد التعليم. وهذا يعني ، في تلك الحقبة ،تغييراً في مادة تعليم اللغات في المدارس المصرية . إذ في هذه المادة بالذات تكمن المشكلة الرئيسية للمدارس العربية اليوم : كيف تلقن اللغة العربية ، هذه اللغة الصعبة التي تدرّس وفق أساليب تقليدية محددة ؟ وما هي اللغات الأجنبية التي يجدر تعلمها كمفتاح لا لتلقي التعليم العالي فحسب بل لمعرفة العالم الحديث ؟ ومتى تعلم هذه اللغات وكيف ؟ وعلى هذا يجيب طه حسين بالقول إنّه لا يجوز تدريس أي لغة أجنبية قبل السنة الخامسة ، لكنه يجب فيما بعد تدريسها بوفرة . وعلى التلميذ أن يختار بين اللغة الانكليزية والفرنسية والألمانية والإيطالية ، كما يجب أن تتوفر ، للذين يطمحون إلى التضلع ، دراسة اللغات الكلاسيكية : اليونانية واللاتينية لمن يريد التخصص في تاريخ أوروبا ومدنيتها ، والعبرية والفارسية للمعنيين باللغة العربية وآدابها . ثم يضيف على ذلك قوله بأن معرفة اللغات الكلاسيكية ، بصرف النظر عما فيها من قيمة بحد ذاتها ، ضرورية للمصريين ، إذا هم أرادوا أن يتبنوا شطراً كاملاً من تاريخ مصر . فقد كانت مصر يونانية لعدة قرون ،

ثم رومانية . وما دام المصريون يجهلون اليونانية واللاتينية ، فلا مفرّ لهم من النظر إلى جزء من تراثهم القومي بمنظار أجنبي . إن الثقافة الكلاسيكية هي من المقتضيات الضرورية للقومية المصرية[١٩] .

أما التعليم العالي ، فلا يتعرض له طه حسين بمثل هذه الاقتراحات التفصيلية . وما ذلك إلا لأنه يعتقد أن الجامعات يجب أن لا تخضع لرقابة الحكومة أو توجيهاتها ، بل من الضروري لها أن تتمتع بحرية مطلقة : حرية مالية للتصرف كما تشاء بما تقدمه لها الحكومة من مخصصات ، وحرية أكاديمية في كل ما يتعلق بالتعليم والتعلم . غير أن من الواضح أن مفهومه للتعليم العالي ، لا بل للتربية بكاملها ، إنما هو مفهوم إنساني : فالجامعة يجب أن تكون ، قبل كل شيء ، مجتمعاً فكرياً قائماً على المودة والصداقة والتعاون والتضامن[٢٠]

أما الأزهر ، وهو مركز رئيسي من مراكز التعليم العالي ، فيجب أن يتمتع بالحرية التي يتمتع بها سواه ، لما له من دور مهم في تكوين ثقافة مصر القومية ، وذلك لكثرة عدد طلابه ، وصلاته الوثيقة بجميع طبقات الشعب ، وتراثه الخاص . لكن وظيفته تنحصر في أمر واحد ، هو أن يكون مركز الدراسات الدينية ، وبالتالي « معيناً للحياة الروحية » في الأمة. وليس للأزهر له أن يعنى بالتربية العامة : فاحتكاره التقليدي لتخريج أساتذة اللغة العربية للمدارس يجب أن يبطل ما دام هو نفسه لا يحسن تعليم اللغة العربية . (تناول طه حسين ، في الجزء الثاني من سيرة حياته ، بالنقد اللاذع الطريقة التي تلقن بها اللغة العربية هناك) . والأزهر يجب أن يتغير أيضاً حتى « كمعين للحياة الروحية » ، فيعمد إلى تدريس الإسلام الحقيقي ، دين الحرية والعلم والمعرفة . دين التطور والتقدم ونشدان المثل الأعلى في الحياتين المادية والروحية على السواء . وعلى الأزهر أن يلقن المعنى الصحيح للوطنية الإقليمية ، لا الفكرة القديمة عن القومية الدينية[٢١] . (لا شك ، قياساً على هذا ، أن طه حسين كان يفكر التفكير ذاته في التربية الدينية القبطية . فتدريس المسيحية القبطية

تدريساً صحيحاً هو ، في نظره ، على الدرجة ذاتها من الأهمية لقوة مصر وخيرها) . (٢٢)

لقد تمكن طه حسين من وضع بعض هذه الأفكار على الأقل موضع التنفيذ . فكان له ضلع كبير ، بوصفه مستشاراً لوزارة التربية من ١٩٤٢ إلى ١٩٤٤ ، في تأسيس جامعة الاسكندرية التي كان هو أول عميد لها . ولم يكن الغرض من تأسيس هذه الجامعة جعلها نسخة طبق الأصل عن جامعة القاهرة أو امتداداً لها ، بل كان الغرض من ذلك جعلها جامعة حقيقية ، متحررة من ضغط الوزارة والجماهير ، تحدد بنفسها أهدافها ومقاييسها ، وتجتذب إليها أحسن الطلاب والأساتذة ، وتكون منفتحة على البحر المتوسط ووريثة لتاريخ الاسكندرية برمته ، ومركزاً للدراسة الإنسانية الكلاسيكية . وقد قام طه حسين ، فيما بعد ، بوصفه وزيراً للتربية ، بعملية واسعة النطاق لتوسيع المدارس الحكومية على جميع مستوياتها : فأنشأ جامعات ومعاهد عليا ومختلف أنواع المدارس الجديدة ، وجعل التعليم الثانوي مجاناً ، وعدل منهاج الدروس وفقاً للخطوط التي كان قد رسمها . وقد وجهت إلى مساعيه هذه انتقادات كثيرة ، مستندة إلى أن من شأنها أن تحدث تغييراً وتوسيعاً في النظام التربوي بسرعة لا تتناسب مع طاقته على النمو . وسواء كانت تلك الانتقادات مصيبة أو مخطئة ، فإن مساعيه التربوية تدل ، كما يدل كتابه نفسه ، على مقدار حرصه على توفير الفرص المتساوية للجميع . وهذا ، بالواقع ، عنصر ثابت من عناصر تفكيره تجلى بصورة أوضح في مؤلفاته اللاحقة . ففي كتابه « المعذبون في الأرض » (١٩٤٩) مثلا ، يبسط الرأي القائل بالأمتين ، الغنية والفقيرة ، اللتين لا تربط بينهما عاطفة . فيعلن خيبه أمله من ذلك الاستقلال الذي كان قد أثار ،لعشر سنوات خلت ، امالا كبيرة ، فيقول : إن هذا البلد الذي خلق للحرية لا يزال مستعبداً (٢٣) .

غير أن طه حسين لم ينتقد النظام الاجتماعي والاقتصادي إلا لماماً .

وليس في ما كتبه ما ينم عن معرفة تفصيلية بالقضايا الاجتماعية، باستثناء قضايا التربية؛ فيما برزت هذه المعرفة وهذا الاهتمام بصورة اجلى لدى غيره من كتاب عصره . فموسى سلامه القبطي ، وهو معاصر له ، قد دعا إلى نوع من الاشتراكية استمده من «الفكر التقدمي » الذي عرفت به انكلترا الإدواردية ، ومن كتابات شو ، وويلز ، وبواسطتها من إبسن ونيتشه وتولستوى ، أكثر مما استمده من ماركس . كان سلامه موسى قومياً ، وقومياً مصرياً صرفاً . ومن آرائه أن لا قيمة للاستقلال بحد ذاته ما لم يقترن بالاصلاح الداخلي . فالإستقلال والاصلاح صنوان ، وأعداؤهما لمتحالفون أبداً . فالمستعمرون الأوروبيون والرجعيون المصريون يعملون يداً بيد . والاصلاح يعني ، في جوهره ، إنشاء صناعة حديثة واستيعاب الثقافة العلمية.أما الثقافة المصرية الحديثة فهي ليست علمية، بل لا تزال أدبية متطلعة إلى الوراء، نحو الماضي ، وقائمة على احتقار الفلاحين والعمال أو تجاهلهم [٢٤] . وهنا أيضاً نرى أن التفاصيل لا تخلو من الإبهام . لكنه قدر لكاتب آخر من أبناء هذا الجيل أن يسدّ هذا النقص ، هو حافظ عفيفي ، أحد رفقاء لطفي السيد الحديثين في السن ، وأحد مؤسسي « حزب الأحرار الدستوريين » في ١٩٢٠ . فقد حول حافظ عفيفي اهتمامه إلى التنظيم الإقتصادي ، بحيث أسهم في إنشاء مجموعة « شركات مصر » ، التي كانت أول خطوة ناجحة يخطوها المصريون في حقل التنظيم الإقتصادي الحديث . وقد أصدر ، في ١٩٣٨ ، كتاباً بعنوان : « على هامش السياسة » ، كانت نقطة الإنطلاق فيه قريبة جداً من نقطة انطلاق طه حسين . فقال بأن المصريين قصروا تفكيرهم على علاقاتهم ببريطانيا وبالجاليات الأجنبية. أما الآن وقد نالت مصر الإستقلال ، فعلى المصريين أن يتساءلوا ما هي الغاية منه ؟ وفي جوابه على هذا السؤال يصرح ، كطه حسين ، بأن مصر هي أمة مميزة ومتجانسة؛ وبأن نظام الحكم فيها يجب أن يكون ديموقراطياً ، مما يقتضي أن يكون لها

برلمان وأحزاب منظمة وانتخابات حرة . والانتخابات الحرة هي ، بالضرورة ، انتقاء عقلي بين مخططات للعمل هي من صنع العقل وصياغته ، تنوي الأحزاب حقاً وضعها موضع التنفيذ . وفي كتابه « على هامش السياسة » اقترح مخططاً للعمل الاجتماعي الإيجابي ، تناول فيه الصحة العامة والتربية والدخل الوطني ، كما تناول مسألة تنظيم الحياة الإقتصادية . وكما رسم طه حسين نظاماً تربوياً مثالياً حاولت حكومات لاحقة تطبيقه إلى حد بعيد ، هكذا رسم عفيفي في كتابه سياسة اقتصادية غدت فيما بعد هدفاً تبنته جميع الأحزاب. وقد برز في هذا الكتاب أعقد قضايا الحياة المصرية وأصعبها حلا ، هي قضية تزايد عدد السكان في وقت تسعى مصر فيه ان تصبح جزءاً من العالم الحديث ، وتعمل على رفع مستوى معيشة سكانها. ويعتقد عفيفي انه وإذا كان لهذه القضية من حل ، فهو في التصنيع السريع ، مما يقتضي سياسة ضرائبية جديدة ، وتشريعاً جديداً للعمال ، وخطوط مواصلات أصلح ، واعتمادات صناعية ، ومساهمة مصرية في الشركات الأجنبية .

الفصل الثالث عشر

خاتمة : الماضي والمستقبل

كان عام ١٩٣٩ خاتمة عهد انطوى بانطوائه نهج معين من التفكير ، كان في ابرز مظاهره نهجاً « قومياً » ـ عربياً أو مصرياً أو تركياً أو فارسياً أو كردياً أو يهودياً أو أرمنياً ـ يقول بوجود رابطة بين مجموعة معينة من البشر ، وبأن هذه الرابطة هي من القوة والأهمية بحيث تفرض على هذه المجموعة تكوين مجتمع سياسي تتمتع فيه الحكومة بسلطة خلقية بمقدار ما تعبر عن إرادة هذا المجتمع وتخدم مصالحه. وقد توجد أنواع مختلفة من المجتمعات . ففي الشرق الأوسط ، في المرحلة التي تناولها هذا الكتاب ، كان هنالك ثلاثة أنواع من القوميات. وهي أنواع متداخلة، وإن انبثق كل منها عن مبدأ يختلف عن الآخر . أولها ، في التسلسل الزمني ، القومية الدينية القائلة بأن على جميع أتباع الدين الواحد أن يكوّنوا جماعة سياسية واحدة . كانت هذه الفكرة ، بمعنى من المعاني ، الفكرة السياسية الأساسية التي هيمنت على هذه المنطقة منذ أن اعتنقت الامبراطورية الرومانية الدين المسيحي وغدا المعتقد الديني ، شخصياً كان أم موروثاً ، الميزة التي بها يعرف الإنسان . لكن هذه الفكرة كانت ، بمعنى آخر ، فكرة جديدة ، وشكلا من أشكال القومية الحديثة . فالأمة الإسلامية ، كما تصورها المفكرون من دعاة الجامعة الإسلامية، أو الشعب اليهودي كما تصوره الصهيونيون ، لم يكن يوحد كلاً منهما الإيمان المشترك بعقيدة دينية ، أو الإرادة في العيش وفقاً لشريعة منزلة ، بل التراث المشترك القائم لا على العقيدة أو الحكمة الدينية فحسب ، بل على الثقافة والعادات

والطبائع التي نشأت حولها . وكان المطلب الديني الوحيد الذي طالبت به هذه الحركات مطلباً سلبياً ، يقضي على المسلم أو المسيحي أو اليهودي أن لا يرتد عن دين أجداده ولا يعتنق ديناً آخر . أما مطلبها الإيجابي ، فقد كونته الروابط القائمة بين أبناء الأمة الواحدة ، وهي روابط عاطفية ودنيوية ، كالثقافة وذكريات ما أنجزوه معاً في الماضي ، فضلا عن المصالح الزمنية . وقد تميزت القومية الدينية بأنها كانت ، باستثناء الحركة الصهيونية القائمة على حس بالتضامن وبالمصالح المشتركة فريد في قوته ، أقل ثباتاً من الأنواع الأخرى ، مع أنها كانت تشكل عنصراً من عناصرها . فقد كان « التركي » يتضمن إلى حد ما معنى « السني » و « الفارسي » معنى « الشيعي » ، ناهيك بأن الوعي العربي ارتبط ارتباطاً وثيقاً بالوعي الإسلامي . (عندما عمدت جامعة الأمم ، بعد حرب ١٩٢٠ – ١٩٢٢ اليونانية التركية إلى إجراء تبادل بين الأتراك في اليونان واليونانيين في تركيا ، لم تجد للقيام بذلك ، سوى المعيار الديني ، فاعتبرت أبناء الكنيسة الأرثوذكسية يونانيين ، سواءاً كانت لغتهم يونانية أو تركية ، والمسلمين أتراكاً ، سواءاً كانت لغتهم تركية أو يونانية) .

أما النوع الثاني من القومية ، وهو القومية الإقليمية ، فقد كان مألوفاً بالأخص في البلدان القديمة والمستقرة من اوروبا الغربية . وهو كناية عن الشعور بالانتماء إلى جماعة واحدة من القاطنين رقعة محددة من الأرض والمتأصلي الجذور في حب هذه الرقعة . وكان هذا الشعور على أشده في تلك الأجزاء من الشرق الأوسط حيث يعيش في الرقعة الواحدة جماعة مستقرة فيها منذ زمن طويل ، وحيث تكون لتلك الرقعة حدود واضحة وتقليد متصل من الكيان الإداري أو السياسي القائم بذاته ، كما كانت الحال في مصر وجبل لبنان وتونس . وكان هذا النوع من القومية يثير ، حيثما وجد ، ذكريات البلد وسكانه في العصور القديمة ، كالفراعنة والفينيقيين والحثيين . وذلك لأن إعلان الإنتماء إلى ماض قديم كان أحد السبل للتهرب من

ماض أحدث ، ولأن هذا الماضي الأحدث كان يمثل ، في معظم أجزاء المنطقة ، الاندماج في وحدات أوسع من القوميات ، كالخلافة او السلطنة العثمانية . إلا أن هذا النوع من القومية كان ، على العموم ، أضعف هنا مما كان عليه في اوروبا الغربية . وما ذلك إلا لأن الحدود كانت هنا أقل استقراراً والكيانات السياسية أقل ثباتاً ، ولأن الحياة الحضرية كانت، في كل مكان، ما عدا بعض المناطق المحظية، كوديان لبنان أو الساحل التونسي ، أكثر تعرضاً لهجمات الأعداء .

أما النوع الثالث والأقوى من أنواع القومية ، فهو القومية العنصرية أو اللغوية القائمة على الاعتقاد أن جميع الناطقين بلغة واحدة إنما ينتمون إلى أمة واحدة،وان عليهم بالتالي أن يشكلوا وحدة سياسية مستقلة . وقد غدا هذا النوع ، لحسن الحظ أو لسوئه ، الفكرة السائدة في الشرق الأوسط ، بحيث حل محل النوعين الآخرين ، أو امتصهما . وعلى هذا ، أصبحت الفكرة القائلة بأن جميع الناطقين بالضاد يكونون أمة واحدة وعليهم أن ينشوًوا دولة واحدة أو كتلة واحدة من الدول القوة السياسية العظمى في البلدان العربية ، وإن لم تتجسد في كيان سياسي . غير أن الأفكار السياسية لا توجد غالباً على النقاوة ، بل تكون ممتزجة بغيرها ، لا بل باضدادها . ولا شك أن بروز فكرة القومية العربية بتلك القوة وذلك المنطق الظاهرين في كتابات ساطع الحصري كان أمراً نادراً . فقد كانت الفكرة العربية ، لدى معظم المفكرين وفي برامج معظم الأحزاب السياسيةو الزعماء السياسيين ، ممتزجة بأفكار مستمدة من نوعي القومية الآخرين . فكان اتصالها بفكرة الأمة الإسلامية وثيقاً ، حتّى ان قومية القوميين العرب المسيحيين أنفسهم لم تكن لتخلو من نوع من الانتماء المعنوي إلى الإسلام كحضارة ، إن لم يكن كدين . كذلك كانت القومية اللغوية العربية ، لدى معظم المفكرين الذين تناولناهم بالبحث سابقاً ، ممتزجة بالقومية الإقليمية . فقد كانت القومية العربية ، في هذه الحقبة ، ذات أهمية بالغة في سوريا (نستعمل هنا مرة أخرى هذا

الاسم بمعناه الأوسع) ؛ إلا أن المطالبة بتوحيد جميع العرب كانت تتضمن المطالبة بإعادة توحيد سوريا الجغرافية، على غرار ما كانت عليه (في كل النواحي ما عدا الناحية السياسية) قبل تقسيم البلدان العثمانية بعد الحرب العالمية الأولى .

ليست القومية نظاماً فكرياً ، بل فكرة منفردة ، لا تكفي بحد ذاتها لتنظيم حياة المجتمع بأسرها . لكنها فكرة فعالة ، فكرة من ذلك النوع الذي يقوم بدور مركز الجاذبية بالنسبة إلى الأفكار الأخرى . وعلى هذا ، فقد نشأت ، في الحقبة التي كانت موضوع بحثنا ، وضمن إطار القومية ، مجموعة من الأفكار حول طبيعة الإنسان وحياته في المجتمع . وقد رأينا كيف تكونت هذه الأفكار من تضافر عناصر مختلفة تحدرت من ينبوعين : الأول ، العلمانية الليبرالية التي تميزت بها انكلترا وفرنسا في القرن التاسع عشر ، والتي كان استيعابها وقبولها مباشراً . وكان أول من عبر عنها في اللغة العربية بطرس البستاني وأتباع مدرسته ، ثم أخذها عنهم لطفي السيد ومدرسة القوميين المصريين التي أنشأها . كان هذا الاتجاه علمانياً ، بمعنى أنه كان يؤمن بأن المجتمع والدين يزدهران كلاهما الازدهار الأفضل عندما تكون السلطة المدنية منفصلة عن السلطة الدينية ، فتتصرف وفقاً لمقتضيات خير البشر في هذا العالم . وكان اتجاهاً ليبرالياً ، بمعنى أنه ارتكز إلى أن قوام خير المجتمع إنما هو خير الأفراد ، وان واجب الحكومة إنما هو حماية الحرية ، وبنوع خاص حرية الفرد في تحقيق ذاته ، وبالتالي في إنشاء المدنية الحقيقية . أما الينبوع الثاني ، فكان حركة الإصلاح الإسلامية التي صاغ مفاهيمها محمد عبده ورشيد رضا. كانت هذه الحركة إسلامية ، لأنها قامت على إعادة تأكيد حقيقة الاسلام الفريدة الكاملة ؛ وكانت إصلاحية ، لأنها استهدفت إحياء ما كانت تعتبره العناصر المهملة في التراث الإسلامي . غير أن عملية هذا الإحياء قد تمت تحت تأثير الفكر الليبرالي الأوروبي ، فأدت تدريجاً إلى تفسير جديد للمفاهيم الاسلامية بغيةجعلها معادلة

للمبادىء الموجهة للفكر الأوروبي في ذلك الحين . « عمران » ابن خلدون تحول تدريجاً إلى « تمدن » غيزو ، و « مصلحة » الفقهاء المالكيين وابن تيمية إلى « منفعة » جون ستوارت مل ، و « إجماع » الفقه الإسلامي إلى « الرأي العام » في النظرية الديمقراطية ، و « أهل الحل والربط » إلى أعضاء المجالس البرلمانية . وكانت نتيجة ذلك ، لدى ما سميناه بالجناح العلماني لمدرسة محمد عبده ، الفصل الواقعي الحاسم بين دائرة الحياة المدنية ودائرة الدين، ثم فتح باب جديد أمام القومية العلمانية . لكن التمييز ، حتى في الجناح الآخر ، جناح رشيد رضا والوهابيين المتجددين ، بين العقيدة والعبادة القائمتين على الوحي الذي لا يتغير وبين قواعد الخلقية الاجتماعية التي يجب سنها على ضوء المصلحة قد أدى إلى الاتجاه ذاته ، وإن كانوا قد استمروا على الاعتقاد ، أو بالاقل على التأكيد ، بأن هذه القواعد يجب أن تستمد من المبادىء العامة للأخلاق الإسلامية .

في هذا النظام من الأفكار ، سواء كانت مستمدة مباشرة من الفكر الليبرالي الأوروبي أو مداورة عن طريق حركة التجدد الاسلامية ، كان الالحاح على الاستقلال القومي أو الحرية الفردية أشد منه على العدالة الإجتماعية . لقد كان من السهل علينا أن نلاحظ ، مما ورد في هذا الكتاب ، ومن إشارتنا بصراحة إلى ذلك في حينه مراراً ، أن مضمون القومية لم يشتمل ، في تلك الحقبة ، إلا على القليل من الأفكار الدقيقة حول الإصلاح الاجتماعي والتنمية الاقتصادية ، مما يمكن تفسيره إما باللامبالاة ، او بأن معظم زعماء الحركة القومية والناطقين باسمها كانوا ينتمون إلى عائلات ذات مكانة وثروة أو ارتفعوا إلى هذه الطبقة بمجهودهم الشخصي . لكن يمكن تفسيره أيضاً بمناخ الزمن الليبرالي . نعم ، لقد كان هدف القومية تفجير الطاقة الوطنية في الحقل الاقتصادي كغيره من حقول الحياة الأخرى . إلا أنها كانت تنظر إلى الاستقلال، من ناحيته الاقتصادية، كعملية لتحرير حياة الأمة الاقتصادية من التحكم الأجنبي وتفجير

قوى العمل الوطني التي كان يعتقد إجمالا أن من شأنها تحقيق ازدياد الثروة والرفاهية . لذلك كان من المسلم به ، على وجه العموم ، أن الإصلاح الاقتصادي والاجتماعي ، وإن كان بحد ذاته أمراً مرغوباً فيه ، يمكن ويجب أن يؤجل إلى ما بعد الاستقلال ، وأن من الممكن تحقيق الاستقلال بدونه ، وذلك بوسائل سياسية وباستخدام القوى الوطنية المتوفرة حالياً . كما كان من المسلم به أيضاً أن التغير الاجتماعي سيتم حتماً عندما يتم الاستقلال ،إذ كان قليلا يومذاك عدد المفكرين المتنبهين إلى مشكلات السياسة الاجتماعية في الدول المستقلة حديثاً ، تلك المشكلات التي تجابه تلك الدول في سعيها للاحتفاظ بالمستوى الإداري الذي تحقق بفضل السلطة الأوروبية ، ولتعيين الحدود بين النشاط الخاص والرقابة الحكومية ، وللحصول على الرأسمال الأجنبي الضروري للتنمية السريعة دون الوقوع تحت نوع جديد من النفوذ الأجنبي .

كانت إذن غاية القوميين الجوهرية تحقيق الاستقلال . لكن مفهوم هذا الاستقلال كان محدوداً لديهم . فقد كان يعني ، في لغة العصر ، الحصول على الحكم الذاتي الداخلي ، والانتماء إلى جامعة الأمم . لكنه لم يكن لينفي (وبالواقع كاد أن يفرض) بقاء رابطة دائمة مع الدولة المحتلة سابقاً ، تبقي على القواعد العسكرية والعلاقات الاقتصادية والثقافية ، وتخضع لسياسة تلك الدولة الشؤون الرئيسية في العلاقات الخارجية . والواقع هو انه لم يكن بالامكان غير ذلك . فدول الشرق الأوسط ، مستقلة كانت أو غير مستقلة ، لم يكن بوسعها ، في ذلك الحين، التخلص من سلطة انكلترا وفرنسا المحيطة بها من كل جانب، مجسدة في الجيوش البرية والقوات البحرية والجوية وفي المدارس والمصارف والمشاريع الاقتصادية والتجارية . لذلك لم يكن لها أن تختار بين الاستعمار وبين الاستقلال الحقيقي ، بل بين درجات وأنواع مختلفة من السيطرة .

كتب إبن خلدون عما يتمتع به الفريق الحاكم من قوة جاذبية

تستحوذ على عقول المحكومين ومخيلتهم ، كما كتب «طوينبي» عن قوة الاستهواء التي بها تستطيع الأقلية أن تجر الأكثرية وراءها . لقد كان عدم إمكان التخلص من قبضة السلطة الأوروبية ، الممقوتة والمقبولة في آن واحد ، من أهم الأسباب التي جعلت قومية ذلك الجيل تتخذ موقفاً ازدواجياً من اوروبا . فبالرغم من الرغبة في التخلص من سيطرة انكلترا أو فرنسا ، أو على الأقل من حكمهما المباشر ، كانت هذه القومية تناشد الوجدان الليبرالي لدى البريطانيين والفرنسيين أنفسهم لمساعدتها في تحقيق تلك الرغبة . ولم يكن هدفها الصريح من السعي وراء الاستقلال تحرير نفسها تماماً من اوروبا بقدر ما كان إقامة علاقة جديدة معها : علاقة متساوية ملؤها الثقة، قائمة على قبول عفوي وتام لقيم المدنية الحديثة التي خلقتها اوروبا . فها طه حسين يقول : « علينا أن نقتفي آثار الأوروبيين كي نصبح مساوين لهم وشركاؤهم في المدنية » . وهو يرى ، كما رأى بطرس البستاني لجيلين مضيا ، أن العصر إنما هو عصر اوروبا ، وأنه من الضروري ، كي نكون عصريين ، أن نوطد الصلة بها .

لم يمض طويلا على كلمات طه حسين هذه حتى اندلعت نيران الحرب العالمية الثانية ، وحدثت ، خلال العشرين سنة اللاحقة ، تغييرات كبيرة ، تجلى بعضها بصورة أوضح من بعضها الآخر . وكان ابرز التغييرات الناجمة عن الحرب ، التبدل في موقف الدول الأوروبية بعضها من بعض ومن بقية العالم . لقد فقدت الدول الأوروبية سيطرتها المعنوية، ومعها تلك القوة الاستهوائية التي كانت تتمتع بها منذ زمن طويل بفضل قوتها وفضائلها السامية الكامنة ، أو المعتقد أنها كامنة وراء تلك القوة . فمنظر اوروبا تتمزق ، وفرنسا تنهار فجأة، قد اثار الشكوك حول تلك القوة وتلك الفضائل: فمن يدري ، قد تكون اوروبا لا تملك بالحقيقة « سر » السعادة الدائمة . وبالواقع ، كانت تلك الشكوك في محلها إلى حد ما . فوضع اوروبا قد تغير بالفعل . غير أن هذا لا يعني أن قوتها قد ضعفت بالنسبة إلى بلدان

آسيا والشرق الأوسط . بل كان الأمر على خلاف ذلك.فإتقان الأسلحة الحديثة قد أدى إلى رجحان ميزان القوة العسكرية لصالح البلدان المتقدمة صناعياً . أما التغير الذي نعنيه ، فقد حدث على صعيد آخر . لقد انتاب اوروبا ما سمي أحياناً ، وربما بغير إنصاف ، بـ «ارتخاء الأعصاب » . وهو الاحجام المتزايد مع الزمن عن استعمال القوة لقمع المقاومة كما كان يجري في الماضي . وقد كان هذا التغير أسرع في انكلترا منه في فرنسا ،حيث جعلت الصعقة من الاحتلال الألماني وضعف الجهاز السياسي من الصعب على فرنسا التنازل برضى عما تبقى لها من مركزها الإستعماري . وفضلا عن ذلك ، فقد تغيرت علاقات الدول الغربية بعضها ببعض . فانكلترا لم تعد الدولة الأقوى في العالم أو في الشرق الأوسط ، مع أن تضافر الظروف مكنها من التصرف في هذه المنطقة من العالم كما لو كانت لا تزال الدولة الأقوى . وقد تمت خسارتها لمركزها المتفوق هذا في السنوات الواقعة ما بين ١٩٤٥ و١٩٥٤ ، إذ تنازلت أولا للولايات المتحدة عن مسؤوليتها في اليونان وتركيا وإيران ؛ ثم عانت اندحاراً كبيراً في أحد مراكز قوتها الرئيسية ، فلسطين ؛ وتراجعت أخيراً بملء إرادتها عن مركزها في مصر والعراق . غير أن هذه الخسارة لم تبرز على أتمها حتى ١٩٥٦ ، إذ حاولت للمرة الأخيرة أن تتصرف تصرف الدولة الأقوى ، فلم تجن من ذلك سوى غضب الذين كانوا أقوى منها . بيد أن السيطرة التي فقدتها لم تنتقل إلى دولة أخرى بمفردها . بل الذي حدث هو أن سيطرة الدولة الواحدة حل محله توازن ضعيف بين دول عدة كانت كل منها قادرة على الاصرار على ضرورة أخذ مصالحها بعين الاعتبار ، دون أن تكون قادرة على فرض سيطرتها بلا منازع .

كانت إحدى نتائج هذا الوضع الجديد ان أصبح بإمكان دول الشرق الأوسط ، للمرة الأولى ، أن تستقل استقلالا حقيقياً ، بفضل ضعف الخصم ، أو تغير المناخ السياسي ، أو توازن القوى

الجديد في المنطقة . وهكذا ، ما أن جاء عام ١٩٦٢ حتى كانت المنطقة بكاملها مستقلة عملياً ، واصبح هدف القوميين الأول ، لا الحصول على الإستقلال، بل المحافظة عليه. من هنا كانت أهمية الكتلة الآسيوية الأفريقية في الأمم المتحدة ، التي نفحت الدول الجديدة الضعيفة بقوة جماعية كانت سريعة العطب ، لكنها لم تكن وهمية. ومن هنا أيضاً كانت أهمية فكرة الحياد، وهي الأساس النظري الذي قامت عليه هذه الكتلة . لم يكن هذا الحياد يمثل الرغبة في تجنب الانخراط في خصومات الدول الكبرى فحسب ، بل كان يمثل أيضا الشكل الجديد للرغبة في الاستقلال . فقد كان الحياد ، بحد ذاته ، يتوخى استخدام خصومات الدول الكبرى لإنشاء دائرة لا تستطيع أي منها أن تفرض إرادتها فيها. وهكذا عم ، كموقف سياسي ، جميع بلدان المنطقة تقريباً ، مع أنه اتخذ أشكالا مختلفة في ظروف مختلفة : فتركيا وإيران اللتان مالتا نحو المعسكر الغربي تجنباً لضغط المعسكر الثاني عليهما قد تعودان إلى موقف أسلم في الوسط فيما لو خف هذا الضغط .

ولعل ما لم يظهر بمثل هذا الوضوح قيام نوع آخر من الاستقلال . فالتمييز بين الشرق والغرب ، المسيطر على تفكير الحقبة التي عالجها هذا الكتاب ، كان قد اضمحل . لقد كان من الطبيعي ، لأبناء جيل محمد عبده ورشيد رضا ، بل حتى لخلفائهم في السنوات الواقعة بين الحربين ، أن ينظروا إلى الغرب كمستودع للمدنية الحديثة وكمعلم في أساليب التفكير والتقنية التي كانت تلك المدنية متوقفة عليها . أما الآن ، فقد أكمل الغرب رسالته التاريخية بخلق عالم جديد موحد . لقد أصبح العالم واحداً: واحداً، اولا، على صعيد التقنية المادية . فبالرغم من أن المراكز الكبرى للعلوم الخلاقة لا تزال حيث كانت قبل جيل ، أي في اوروبا الغربية وروسيا الأوروبية وأميركا ، فقد ظهرت المهارة التقنية بتزايد في كل مكان ، ورافقها اقتناع عام بوجود طريقة صالحة واحدة لصنع الطيارات ومكافحة الأمراض

مثلا . كذلك أصبح العالم واحداً على الصعيد السياسي ، بحيث غدا الكون مسرحاً واحداً للحوار السياسي . لا شك انه كان هناك أنظمة سياسية مختلفة ؛ غير أنها لم تكن من النوع الناجم عن التراث او عن الطابع الإقليمي أو القومي . فقضية آسيا والشرق الأوسط لم تعد قضية المحافظة على نظام تقليدي فريد ، كالسلطنة الاسلامية أو الإمبراطورية الصينية ، بل أصبحت قضية إنشاء نظام ما من الأنظمة المختلفة الممكنة في ظروف المجتمع الحديث ، والمحافظة على هذا النظام . ذلك أن الأنظمة التقليدية كانت ، في كل مكان ، حتى في المجتمعات الأشد محافظة ، في طريق التحول إلى شيء قريب من روح العصر الحديث . فسلطنة مراكش القديمة أصبحت ، بالرغم من طابعها الديني ، ملكية حديثة ذات طابع قومي ؛ كما أن التغير السياسي ، حتى في شبه الجزيرة العربية ، قد أخذ في التحفز .

وهكذا أصبح بمقدور الدول الشرقية ، للمرة الأولى في التاريخ الحديث ، أن تقطع ، إذا شاءت ، صلتها تماماً بالغرب وتستغني عن مثل هذه الصلة وتبقى ، بالرغم من ذلك ، جزءاً من العالم الحديث. لقد أصبح بإمكانها الآن أن ترفض الاتصال بالغرب ، وتقتبس ، مع ذلك ، جميع الأساليب التقنية والأفكار التي تقوم عليها المدنية الحديثة . وكان لهذا بدوره نتيجتان متعاكستان : الأولى أن الإتصال بالغرب قد أصبح ، بالنسبة إلى عدد قليل من السياسيين والمفكرين ، شأناً اختيارياً وموقتاً يتخذ على ضوء التفكير والتعقل أكثر من ذي قبل . وما ذلك إلا لسبب بسيط هو أنه لا بد من الاختيار ومن المدافعة عن هذا الإختيار . أما بالنسبة إلى الآخرين ، وهذه هي النتيجة الثانية ، فلم يعد الاتصال بالغرب ضرورياً ، فضلا عن أن رفضه أصبح واجباً ، باعتباره أثراً من آثار عهد السيطرة الاستعمارية . كان هذا ، بالحقيقة ، أحد المعاني الذي انطوت عليه ثورة ١٩٥٢ المصرية . فقد جاءت إلى الحكم برجال رفضوا ، بالرغم من إدراكهم التام ضرورة اقتباس تقنية الصناعة الحديثة والعيش في عالم

الحوار السياسي الحديث ، أن يعترفوا للغرب باي مركز ممتاز ، وأن يهتموا بالثقافة الغربية إلا قليلا . وهكذا تسنى لمصر ، للمرة الأولى في غضون ما ينيف عن القرن ، أن يحكمها من لم يردد صدى كلمات الخديوي إسماعيل : « لم تعد مصر جزءاً من أفريقيا » ، ومن لم ينظر إلى باريس كعاصمة العالم الروحية .

لكن هذا لا يعني أن حكام مصر الجدد أشاحوا بوجوههم عن باريس وأداروها نحو مكة . فالشيء الجديد الأهم بين جميع التغيرات التي طرأت خلال العشرين سنة هذه ، هو أن التاريخ قد ألغي ، سواء تاريخ « تقليد الغرب » ، أو تاريخ المجتمع التقليدي السابق ، في سبيل مجتمع جديد لاحت تباشيره في جميع بلدان العالم العربي . كان من ميزات هذا المجتمع ، من الناحية الاقتصادية ، نمو الصناعة على نطاق واسع ، والتنظيم العلمي للزراعة ، وتدخل الحكومة الإيجابي في كل منهما . وقد ظهرت للوجود ، كنتيجة لهذه التطورات ، ثلاث طبقات اجتماعية جديدة : طبقة وسطى من المقاولين ومديري الأعمال والتجار من أهالي البلاد ؛ وطبقة النخبة الفكرية من التقنيين والموظفين والضباط والاخصائيين من رجال ونساء ؛ وطبقة عمال المدن التي عززها تفاقم نزوح سكان الريف .

وفيما كانت هذه الطبقات آخذة في النمو ، دخلت طبقتان أخريان قديمتان في طور التقهقر ، هما طبقة البورجوازية الأوروبية والمشرقية التجارية في المدن ، وطبقة كبار ملاكي الأراضي في الريف . وما ذلك إلا لأن الحياة العامة في المجتمع لم تعد وقفاً على فريق صغير من المحظوظين. وقد عاد الفضل الى تحرر المرأة ، وازدهار وسائل المواصلات الجديدة ، كالصحافة والسينما والراديو والتلفزيون ، ونشوء أدب جديد منسجم معها . وكانت القضايا التي أثارها ظهور هذا المجتمع الجديد على درجة من الجدة والتعقد والغرابة ، بحيث عجز التاريخ حيالها أن يقدم أية عظة أو عبرة . نعم ، كان لا يزال في وسع الناس أن يلتفتوا بعقولهم ومخيلاتهم إلى الماضي لاستلهامه ، وأن يستمدوا منه

درساً ، محقاً أو مخطئاً ، بأن العرب كانوا أسياداً من قبل ، فباستطاعتهم أن يستعيدوا سيادتهم اليوم ، وإن اتخذوا الثقافة الموروثة عن الماضي أساساً لتضامنهم القومي. لكنهم لم يعودوا يؤمنون، في غالب الأحيان ، بأن الماضي قد سلمهم قاعدة للحكمة لا تقبل التغير ، أي نظاماً من المبادىء وجّه، ويجب أن يوجه دوماً، سير المجتمع ونشاط الدولة ، أكانت تلك القاعدة مستمدة من عادات الأجداد أم من الشريعة المقدسة . لقد تخلوا عن الشريعة تخلياً مدهشاً بسرعته وشموله ، بحيث قارب هذا التخلي ، الذي بدأ في أوائل القرن التاسع عشر بتبني القوانين الحديثة ، حد الاكتمال . ففي كل مكان ، ما عدا بعض شبه الجزيرة العربية الأشد انعزالا ، حلت القوانين العلمانية محل الشرائع الدينية في كل من حقول التشريع المدني والجزائي والتجاري والدستوري. وقد كان هذا التحول تاماً في بلد كمصر ، حيث جرى بصورة غير ملحوظة تقريباً ، كما كان تاماً في تركيا ، حيث جاء نتيجة للثورة الكمالية . حتى أن هجوماً قد شن في تركيا وتونس على آخر معقل من معاقل الشريعة ، أي القوانين الخاصة بالأحوال الشخصية . فألغي فيهما نظام تعدد الزوجات وسمح بالزواج المدني ، دون أن يثير ذلك ضجة كبيرة على ما يظهر . ولا عبرة في عاصفة الاستياء التي أثارها في تونس انتقاد الرئيس بورقيبة فريضة الصوم في رمضان . ذلك لأن رمضان قد أصبح في العصر الحديث مظهراً كبيراً لوحدة الإسلام. وهو الشهر الذي يستيقظ فيه وعي المسلمين ، مؤمنين أو غير مؤمنين ، لماضيهم ولصلتهم بالأجداد . لذلك قد تكون عاصفة الاستياء تلك عائدة لا إلى ما يخالف الشريعة في انتقاد الرئيس بورقيبة ،بل بالأحرى إلى ماقد يهدد تضامن الأمة الإسلامية في هذا الانتقاد .

لم تكن إذن القاعدة التي اتخذها المفكرون ورجال السياسة مقياساً لأعمالهم مستمدة من الماضي ، بقدر ما كانت مستلهمة من المستقبل. فقد وضعوا أمام أعينهم صورة للمستقبل، رمز إليها ، مثلا ،

تبديل الطوابع البريدية ، بحيث لم يعد يظهر عليها رسوم الجوامع أو أبي الهول أو الملوك ، بل رسوم العمال والفلاحين في مواقف بطولية ، وهم يهزون قبضاتهم في وجه القدر . وهذه الصورة تكاد أن تكون واحدة في كل مكان ، سواء تحت نظام الحكم الجمهوري القومي أو الملكي الدستوري . وهي ترمز بقوة إلى القوم أو الشعب بعد أن كانت ترمز ، قبل جيل ، إلى الوطن . لقد كانت الوطنية القديمة تدعو ذوي النوايا الطيبة من الناس إلى الدفاع عن وطن مستعبد . أما في القومية الجديدة ، فقد أصبح البشر هم الفاعلون : إنهم أصحاب السلطة وأسياد مصيرهم ، يصرون على خلق عالمهم الاجتماعي خلقاً جديداً ، متخذين من مفهومهم الخاص لما هو خيرهم مقياساً أخيراً لأعمالهم . ولم يعد خير المجتمع يحدد بمفاهيم الحرية الفردية ، بل بالنمو الاقتصادي ، ورفع مستويات العيش العامة ، وتأمين الخدمات الاجتماعية .

أثارت جميع هذه التغيرات قضايا جديدة أمام الفكر الإجتماعي والسياسي . أولاها ، قضية ما هي الأمة ، أي ما هي الجماعة التي هي ، ويجب أن تكون ، مصدر السلطة السياسية وقطب الولاء ؟ والثانية ، ما هي ، وما يجب أن تكون عليه العلاقة بين خير المجتمع وبين أحكام الدين وشرائعه الموروثة ؟ والثالثة ، ما هو ، وما يجب أن يكون موقف الأمة ، أو الدولة التي تتجسد فيها الأمة ، من العالم الخارجي ؟ والرابعة ، ما هو ، بين الإتجاهات المتعددة ، الاتجاه الذي يجب على الحكومة السير بموجبه في سعيها لتعزيز النمو الإقتصادي والرفاهية الاجتماعية ؟

كانت جميع الأجوبة التي تقدمت بها على هذه الأسئلة مختلف تيارات الفكر الكبرى في الشرق الأوسط ، في غضون السنوات الخمسة عشرة بعد الحرب ، واحدة إلى حد ما . لكنه كان بينها فروق كبيرة ، ليس في برامج العمل فحسب ، بل في المبادىء التي انطلقت منها تلك البرامج أيضاً. فقد كان لا يزال من الممكن العثور ، في أبحاث

بعض الكتاب والمفكرين ، على أفكار كانت قد ألهمت أبناء جيل أسبق ، كأبحاث الفيلسوف اللبناني شارل مالك ، حيث نجد تأكيداً على الصلة بالغرب يزيد في وقعه صدوره عن إدراك أوضح لمعنى المدنية الغربية . فالغرب ، عنده ، لم يعد غرب روسو أو كونت أو مل ، بل هو الحضارة الممتدة إلى الماضي البعيد ، إلى عهود الشرق الأدنى القديمة . وفي هذا يقول : « إن عهود الشرق الأدنى العظيمة هي ديانة العالم ... فالرسالة التي حملها عبر تاريخه الطويل قامت على أن هناك نظاماً متسامياً أصيلا ، مليئاً بالمعنى والقوة ، ومنفتحاً للمؤمن والنقي – نظاماً يخلق ويدين ويقلق ويشفي ويسامح »[١] . وقد أعاد الغرب بدوره هذه الحضارة إلى الشرق الأدنى ، فعلى هذا أن يتقبلها ، شرط أن يبقى الغرب وفياً لذاته ، أي لمبادىء العقل والحرية والتسامي الكامنة في صميم كيانه . وللبنان ، في عملية العرض والقبول هذه ، دور خاص . إذ لما كان الغرب مسيحياً بجوهره ، كان لا بد للشرق الأوسط من وسيط مسيحي يكون ، بالوقت نفسه ، جزءاً منه . وما من بلد سوى لبنان يستطيع أن يكون هذا الوسيط . أما اسرائيل ، فلا يسعها القيام بهذا الدور ، وإن ادعت ذلك ، لأنها غير مرتكزة أصلا إلى ما هو الأعمق في حضارة الغرب ، ولأنها ، بالوقت نفسه ، غريبة عن الشرق الأدنى الذي أقامت كيانها فيه[٢] » .

كذلك يمكن العثور ، في هذه المرحلة الأخيرة ، على امتداد للتفكير الإسلامي العصري الذي كان الموضوع الرئيسي لهذا الكتاب . فقد وضع كاتب عراقي ، هو علي الوردي ، عدة مؤلفات ، اعاد فيها كتابة تاريخ الإسلام من زاوية النضال الثوري لتحقيق العدالة ، متوخياً تفسير الإسلام على ضوء ما كان يبدو أشد الأحداث وقعاً في زمانه ، تماماً كما فسرته مدرسة محمد عبده على ضوء أفكار زمانها ومنجزاته[٣]. وقد أوحت هذه الغاية ذاتها لمحمد كامل حسين ، الطبيب المصري، كتابه المرموق «قرية ظالمة»[٤]. كان هذا الكتاب، في الظاهر ، بمثابة تأمل في معنى صلب المسيح . أما في الواقع، فكان

عرضاً جديداً لتعاليم الإسلام على ضوء مظهرين مهيمنين على عصره : علم النفس الذي جاء يزعزع التفكير المألوف ، كما فعل علم الفزيولوجيا لماية سنة خلت، وخطر الحرب . يستهل المؤلف كتابه ، أسوة ببعض أتباع محمد عبده ، بالتمييز بين النظامين الروحي والزمني . فالنظام الزمني ، في رأيه ، هو من فعل البشر . إنه ناقص وموقت وعرضة للتغير ... ولذا يجب أن تبقى النواحي المتعلقة بالحقل الاجتماعي شؤوناً بشرية صرف تحيط بها ضمانات يكون البشر أنفسهم مسؤولين عنها(٥). غير أن تعاليمه حول النظامين لم تكن تماماً كتعاليم أتباع محمد عبده . نعم ، كان العقل في تعاليمهم هو المهيمن على الدائرة الزمنية . غير أن هذا العقل أخذ ينطق هنا ، في تعاليم محمد كامل حسين ، بلهجة أخرى أثارتها النزعة إلى الأممية والسلمية ، واستفظاع إزهاق الروح البشرية ، ومسؤولية الفرد الأدبية عن أعمال مجتمعه . وفيما كان صوت الله يخاطب الجيل السابق في الشؤون الدينية علناً وبواسطة القرآن ، أصبح اليوم يهمس كصوت الضمير الهاتف في سريرة الفرد . فالضمير هو ، في اعتقاد المؤلف ، ما يفرض الحدود على أفعال الإنسان ويضع القوانين التي على النفس التقيد بها ، وإلا اعتراها المرض والفساد (٦).

لقد حاول هذان الكاتبان أن يبينا أن انسجام العالم الحديث مع الإسلام أمر ممكن . وقد قام بمثل هذه المحاولة أيضاً ، لكن بإطلاق أشد ، عبدالله القصيمي في كتابه ، « هذه هي الأغلال » . ففي هذا الكتاب، يطالعنا المؤلف بالتهجم المألوف على الجمود الديني وعلى الاستكانة إلى الآخرة، وعلى الطلاق بين الروحي والمادي، محاولا شرح هذه الأخطاء التي وقع فيها المسلمون بردها إلى الفقه الإسلامي ، ومنها اعتقاد علماء الكلام السنيين أن الله هو الفاعل الحقيقي الوحيد والعلة المباشرة لكل ما يحدث ، بينما أساس القوة والتقدم إنما هو الاعتقاد أن الانسان فاعل حر ، وأن له القدرة على الكمال ، وأن الكون مسير بناموس السببية . وهو يدعي أن العرب كانوا على هذا

الاعتقاد قبل الإسلام ، كما كان عليه أيضاً المسلمون الأولون قبل أن تفسد دينهم التأثيرات الخارجية . لكن هذا لا يعني ،عنده، أن على الإنسان الحديث أن يحاول محاكاة السلف ، لأن التقدم يكتنف طبيعة الإنسان كما يكتنف المدنية ، ولأن لا يمكننا العثور على الكمال في الماضي[٧] .

قد يكون على الدرجة ذاتها من الأهمية كتاب آخر وضعه خالد محمد خالد الذي ، بالرغم من افتقاره إلى روح الإبتكار في التفكير واللباقة في الأسلوب ، استطاع أن يبث تفسيراً عصرياً للإسلام بين جمهور كبير . وهو في هذا التفسير يعمد ، بدوره ، إلى التمييز المألوف بين الدين الحقيقي والدين المزيف ، بين ما هو جوهري وبين ما هو عرضي . لكن الدين الحقيقي فقد عملياً معناه على يده ، إذ أصبح مجرد « ينبوع للقوة والأخوة والمساواة » . لقد بطل أن يكون عقيدة ، بل غدا موقفاً روحياً . زد على ذلك أن تمييزه هذا كان أحدّ ، لا بل أقسى ، من تمييز المفكرين قبله . فالدين الذي يتدخل في الحقل العلماني هو ، في نظره ، دين زائف ، وآلة بين يدي « الكهنة » في سعيهم لاقتناص السلطة وإبقاء الناس على فقرهم وجهلهم . والدين الحقيقي لا يكون ممكناً إلا إذا سادت العدالة الإجتماعية والإقتصادية . فالمعدة المليئة شرط ضروري للحياة الروحية . [٨] وهو يقول أيضاً ان على المجتمع ، كي يحقق العدالة ، أن يعيد بناءه من جديد ، وإن التغييرات الضرورية عميقة وواسعة النطاق بحيث يستحيل تحقيقها إلا بوسائل ثورية . ويرسم خالد محمد خالد لنا ، في كتاب آخر ، خطوط الثورة الإجتماعية التي يتصور قيامها في مصر ، فيقول إنها تقتضي تقسيم الأملاك الكبرى ، وفرض ايجارات زراعية ، وتأميم الموارد ، وحماية حقوق العمل ، وتحرير المرأة ، وتحديد النسل . وهي تقتضي أيضاً إنشاء ديمقراطية برلمانية وأحزاب سياسية . إذ إن الثورة يجب أن تكون ثورة ديمقراطية [٩].

لقد حاول هؤلاء المفكرون أن يفهموا الإسلام فهماً جديداً ،

وأن يدافعوا عنه على ضوء مفاهيم عصر ساده علم النفس والنزعة إلى الثورة في كل شيء . وقد طرأ على فكرة القومية العربية تغير مماثل تحت ضغط كارثة جذرية ، هي كارثة فلسطين . فقد كان لإنشاء دولة اسرائيل ، واندحار الجيوش العربية ، وتشريد السكان العرب ، أثر عميق في التفكير القومي . وقد أسهم في النقاش الواسع حول أسباب التخاذل العربي بعض الشباب الفلسطيني (١٠). لكن خير من عالج هذا الموضوع من المفكرين هما قسطنطين زريق وموسى العلمي . الأول أتينا على ذكره ، بصدد كتابه « الوعي القومي » . لكنه ، في ١٩٤٨ العصيبة ، وضع كتاباً آخر عنوانه «معنى النكبة»(١١)، ألح فيه على أن خطر التوسع الصهيوني أهم ما يواجه العرب اليوم ، وأن لا سبيل لهم إلى صده إلا ببذل كل ما يملكونه من قوة ، وهذا يقتضي منهم تحويل كيانهم تحويلا تاماً . وهو يرى أن السبب الأساسي لهزيمة العرب وللخطر المحدق بهم إنما هو عدم وجود أمة عربية بالمعنى الصحيح . فالعقلية التقدمية والديناميكية لا تقوى عليها العقلية البدائية و الجامدة (١٢) ، ولا يمكن التغلب عليها إلا بتغيير أساسي في حياة العرب وتفكيرهم يفضي بهم إلى إنشاء دولة موحدة ، متطورة إقتصادياً واجتماعياً ، بحيث يصبح العرب ، واقعياً وروحياً ، جزءاً من العالم الذي نعيش فيه (١٣)، . فيتبنوا أساليبه التقنية المادية ، وعلمانيته ، وطرق تفكيره العلمي ، وقيمه الخلقية . ولا يحقق هذا الأمر إلا نخبة مثقفة تستطيع أن تنظر إلى نفسها وإلى العرب بالوضوح والتواضع اللذين لا ينجمان إلا عن فهم حقيقي للتاريخ . وقد حدد قسطنطين زريق ، في كتاب لاحق ، حقيقة التفكير التاريخي الصحيح ونطاقه (١٤) .

أما موسى العلمي ، فقد أعرب عن آراء مماثلة . في كتابه «عبرة فلسطين » (١٥) فسرد الأخطاء التي ارتكبها العرب في معالجتهم للقضية الفلسطينية ، كتقصيرهم في إعداد العدة ، وعدم اتحادهم ، وعدم تفهمهم بوضوح لما ستكون عليه الحرب ، وعدم الجد في

خوضها . لكنه انصرف ، من جهة أخرى ، إلى الكشف عن مصادر الضعف الكامنة ، بوجه عام ، وراء هذه الأخطاء ، كعدم وجود وحدة دائمة وثابتة فيما بينهم ، والخلل في أجهزة الحكم ، وغياب الوجدان السياسي عند الشعوب العربية ، وفقدان الاتصال بينها وبين حكوماتها . ثم يقول إن لا قدر للعرب على صد التوسع الصهيوني إلا بالوحدة الحقيقية بين بلدان الهلال الخصيب أولا (مع الاحتفاظ بوضع خاص للبنان) ، وباصلاح أنظمة الحكم إصلاحاً يجعل منها أنظمة دستورية حقة ، يوجه العقل سياستها ، والعلم إدارتها ، وتعنى بخير الشعب ، ويكون فيها الحق في الحرية وفي العمل وفي الأمن وفي الخدمات الاجتماعية معترفاً به . إذ لا يمكن أن يكون ثمة أمة بالمعنى الحقيقي إلا إذا كان فيها للشعب ما يملكه ويدافع عنه .

لقد وضع قسطنطين زريق وموسى العلمي ثقتهما ، عند تفصيل وسائل تحقيق هذه الإصلاحات ، حيث وضع القوميون الليبراليون ثقتهم ، أعني في النخبة المخلصة العاملة على خلق رأي عام متنور وعلى استخدامه لتحقيق الإصلاح سلمياً . لكن هناك ، حتى بين الذين شاركوهم نظرتهم العامة إلى الأمور ، من كان يشكك في فعالية هذه الوسائل . فادمون رباط ، الذي كان ، لعشرين سنة خلت ، من ألمع الداعين إلى القومية ، يؤكد ، في محاضرته عن « مهمة النخبة » ، أن القومية إنما كانت تعبيراً عن طور اجتماعي معين ، هو طور نهوض الطبقة الوسطى . أما الآن ، وقد انطوى هذا الطور ، فلم يعد بوسع النخبة القومية البورجوازية ، التي أفلتت السلطة من يدها ، أن تزود الأمة بزعماء منها [١٦] . وعلى هذا الغرار يذهب فايز صايغ ، أحد الشباب الفلسطيني ، إلى أن إنشاء قومية عربية موحدة لن يتم بوسائل سياسية صرف ، بل لا بد من تغيير اجتماعي أساسي ، إذ لا تتحقق الوحدة إلا بالقوة الدينامية المتفجرة من مثل هذا التغيير [١٧] .
كما يفسر عبد العزيز الدوري ، وهو مؤرخ ذو معتقدات قومية ، تاريخ العرب بكامله على ضوء الحركات الشعبية المتكررة الرامية إلى

التحرر والوحدة [١٨] .

وقد برز التوتر القائم بين مختلف أنواع القومية هذه في مؤتمر لكتّاب العرب عقد في القاهرة عام ١٩٥٧ . فمن خلال المناقشات التي تناولت الأدب الخالص والأدب الملتزم ، طرحت استطراداً قضية الحرية الفردية والمصلحة القومية ، فشدد طه حسين ، وكان إذ ذاك عميد الكتّاب العرب ومناصراً ، لا للقومية المصرية الصرف ، بل للقومية العربية ، على أن ما يميز روح القومية العربية جوهرياً إنما هو الحرية والتسامح ؛ كما جعل مندوب تونس من الحرية الفكرية شرطاً لفعالية الأدب ، بينما ألحّ غيرهما على مسؤولية الكاتب تجاه أمته ، فقال أحدهم : لا نريد حرية تتناقض مع الحقيقة [١٩] . وقد تكشفت الحرب الأهلية في لبنان عام ١٩٥٨ عن توتر مفجع بين نوعين من القومية . فقد قام في لبنان ، منذ ١٩٤٣ ، « ميثاق وطني » بين الذين يؤمنون بلبنان مستقل متصل بالغرب ، ومعظمهم من المسيحيين ، وبين الذين يؤمنون بأن لبنان ، على تمتعه بكيان منفصل ، إنما هو جزء من العالم العربي ، ومعظمهم من المسلمين . فقبل هؤلاء بأن يعترفوا باستقلال لبنان ، على أن يقبل أولئك بأن ينسق لبنان سياسته وفقاً لسياسة الدول العربية . وقد أخذ هذا الاتفاق يتزعزع ، بعد ١٩٥٤ ، بظهور قومية عربية حيادية جديدة متطرفة ، وبتمنع الدول الغربية عن القبول بحياد الشرق الأوسط . فأدت مخاوف القوميين اللبنانيين ، والثقة المتزايدة لدى القوميين العرب الممزوجة بنقمة المسلمين على انحصار السلطة في أيدي المسيحيين ، فضلا عن عوامل شخصية مختلفة ، إلى إضرام حرب أهلية خمدت بتأكيد جديد « للميثاق الوطني » ، الذي بقي ، بالرغم من ذلك ، سريع العطب [٢٠] .

وقد نشأ كذلك توتر مماثل في بلدان عربية أخرى . غير أن موجة الشعور بين الشباب كانت تتدفق ، على العموم ، نحو قومية عربية أكثر شمولا . وقد أعطى « حزب البعث » شكلا سياسياً لهذه

القومية ، حين تأسس في دمشق في الأربعينيات ، فلعب دوراً مهماً في لبنان والأردن والعراق فضلا عن سوريا ، كما كان له ضلع كبير في قيام الجمهورية العربية المتحدة في ١٩٥٨ . كان هذا الحزب يطمح إلى تسلم الحكم ، فلم يسمح لنفسه بتحديد موقفه التحديد الدقيق الذي من شأن المفكر المنعزل أن يقوم به . غير أن دستوره انطوى ضمناً على عقيدة متناسقة وصفها مؤسسه ، ميشال عفلق ، بأنها عقيدة عروبية شاملة قبل كل شيء ، تقول بـ « أمة عربية ذات رسالة خالدة »[٢١]، وترى أن الرابطة القومية بين الفرد وأمته هي أساس الفضيلة السياسية ، وأن هذه الرابطة لا يمكن أن تكون إلا رابطة عربية لدى كل من كانت لغته عربية وكان مستوطناً بلداً عربياً ومؤمناً بانتمائه إلى الأمة العربية [٢٢] . وهي تستبعد كل انتماء إلى وحدات إقليمية أو دينية أصغر ، وتعتبر جميع البلدان العربية أجزاءاً متساوية من الأمة العربية الواحدة .

وكان بين الإنتقادات التي وجهها ميشال عفلق إلى القومية القديمة أنها بلا محتوى . وهكذا ألح « البعث » ، في سنواته الأولى ، على المحتوى الإسلامي للقومية العربية ، واعتبر أن الإسلام هو ثقافة العرب القومية والصورة الحقيقية والرمز الكامل الابدي لطبيعة الذات العربية ، وأن محمداً يخص « العرب كلهم » . كما حذر هذا الحزب من خطر فصل الدين عن القومية الذي تعرض له الأوروبيون[٢٣]. لكن ميشال عفلق رأى جوهر الإسلام في ميزته « الثورية » ، فراح الحزب ، فيما بعد ، خصوصاً بعد اندماجه بحزب أكرم الحوراني الاشتراكي ، يلح إلحاحاً أشد على الحاجة إلى الثورة الإجتماعية ، فاشتمل برنامجه على إعادة توزيع الثروة ، والحد من ملكية الأرض ، والضمان الجماعي ، وسن تشريع للعمل ، وإنشاء نقابات حرة ، وتأمين حد أدنى لمستوى المعيشة ، مع التأكيد على أن الاستقلال العربي والوحدة العربية والعدالة الإجتماعية لا يمكن أن تتحقق ، بعضها بمعزل عن البعض الآخر . ذلك أن الاشتراكية

جزء جوهري من القومية العربية .

لم يكن البعث شيوعياً ، بل اشتراكياً ينادي مبدئياً بالديمقراطية الدستورية ، لكنه ارتبط إلى حد كبير بنظام الحكم العسكري في مصر خلال السنوات السابقة لقيام الجمهورية العربية المتحدة . وما ذلك إلا لأن سياسته الخارجية كانت حيادية ، ولأن علاقاته الخارجية كانت وثيقة مع الكتلة الآسيوية الإفريقية التي كان الرئيس عبد الناصر أحد زعمائها [٢٤] . بيد أن هناك سبباً إيجابياً وطبيعياً لذلك ، هو تطلع الراغبين في إحداث تغييرات سريعة في منطقة لم يكتمل وعيها السياسي بعد إلى قوة ما تستطيع أن تحقق بنفسها ما يحققه ضغط الرأي العام المثقف والمنظم في بلدان أخرى . وفي ذلك يقول أحد مراقبي الحياة السياسية العربية : «ان طبقة الضباط العرب النبهاء غدت مستودع القوة السياسية الواعية في وقت كانت فيه الطبقة الحاكمة التقليدية قد أفلست ، ولم تكن القوى الأخرى النامية قد تبلورت بعد ، فأخذت الجماهير ترى بالفعل في هذه الطبقة « المخلص المنتظر »[٢٥] والواقع أن الفئة العسكرية المصرية كانت ، من بين جميع الفئات العسكرية التي تسلمت الحكم في مختلف البلدان ، الفئة التي أحرزت أقصى النجاح في استقطاب آمال القومية العربية وأمانيها ومطامحها . على أن « الناصرية » ، على حد قول المراقب المذكور ، هي حركة راديكالية اختبارية . « فهي ليست عقيدة ، بل موقفاً ذهنياً »[٢٦] ، إذ عنيت أولا بمصالح مصر كما فهمتها ، وسعت لتأمينها بوسائل مختلفة ومرنة ، معبرة بذلك عن احساسين كانا واسعي الانتشار في مصر وفي بلدان عربية أخرى. أولهما هو الإحساس بمصلحة طبقة الفلاحين التي خرج منها معظم القادة العسكريين. لذلك عمدت الناصرية ، من البدء ، إلى انتزاع ملكية الأراضي من كبار الملاكين ، فدشنت تلك السياسة التي وصفها الرئيس عبد الناصر بـ « السياسة الإشتراكية الديمقراطية التعاونية »[٢٧]، والتي رمت إلى إنشاء تعاونيات زراعية ، وإلى تحسين الأوضاع الاجتماعية في القرى ،

وتحويل الرأسمال الأجنبي والمصري عن توظيف الأموال في الأراضي والبنايات إلى توظيفها في الصناعة . وإذ كان من طبيعة الأنظمة الجديدة التي تقوم على أنقاض أنظمة قديمة أن تحتفظ بزخمها الثوري ، وإذ أثبت إصلاح ١٩٥٢ الزراعي عجزه عن سدّ حاجات الفقراء من الفلاحين، فقد انحرفت سياسة مصر الإجتماعية والإقتصادية في ١٩٦١، ربما أيضاً بتأثير من بعض أعضاء الكتلة الآسيوية الإفريقية، إنحرافاً حاداً نحو تأميم الصناعة وفرض رقابة الدولة على الحياة الاقتصادية بكاملها .

أما الاحساس الثاني الذي هيمن على توجيه السياسة المصرية ، فهو الاحساس بالتضامن مع الأمم الآسيوية الافريقية الساعية إلى التحرر من السيطرة الأوروبية ، وبالحاجة إلى الاتحاد لمجابهة خطر الدول الكبرى . وفي هذا الاطار ، نمت سياسة مصر العربية وتطورت . فقد كان من الطبيعي لمصر ، بعد أن سمح لها جلاء انكلترا عنها بتقرير سياستها بنفسها ، أن تعمل على تعزيز علاقاتها وإنشاء صداقات لها في المنطقة العربية المحيطة بها. فاتجهت سياستها، منذ توقيع المعاهدة الانكليزية المصرية في ١٩٣٦ ، اتجاهاً متزايداً نحو دعم الوحدة العربية واستقلال العرب . ثم جاء النظام العسكري يتابع هذا النهج ويدفع به إلى الأمام . ويشرح الرئيس عبد الناصر بنفسه العاملين اللذين حملاه على انتهاج سياسة عروبية ؛ فيقول إنهما الحرص على مصالح مصر العسكرية الدفاعية ، والعطف على البلدان العربية الأخرى التي كانت تجابه قوة بريطانيا وفرنسا(٢٨). غير أن تمتع مصر ، لمدة طويلة ، بكيان منفصل ، ونمو وطنية مصرية صرف في العصر الحديث ، لوّنا مفهومها للوحدة العربية بلون خاص . فالخطابات التي ألقاها الرئيس عبد الناصر ، بعد الوحدة المصرية السورية، تبين بوضوح أن هذه الوحدة لم تكن تعني له ما كانت، قبل كل شيء ، تعني للسوريين ، أي إحلال نظام طبيعي محل نظام سياسي مصطنع ، بل كانت تعني له أن شعبين تربط بينهما روابط

تاريخية وثقافية يكون لهما من القوة متحدين أكثر مما يكون لهما منفصلين[٢٩] . كذلك اعتبر الرابطة بين البلدان الاسلامية رابطة مصلحة سياسية قائمة على شعور مشترك . فالحج إلى مكة لم يكن ، في نظره ، بطاقة سفر إلى الجنة ، بل « مؤتمراً سياسياً دورياً » لبحث التعاون بين البلدان الاسلامية[٣٠] .

كان المبدأ الموجه لهذه الأنظمة والأحزاب مبدأ المصلحة القومية ، اي حق كل مجتمع في العمل وفقاً لمصالحه . غير أن هذا المبدأ ، وإن كان هو المبدأ السائد ، وجد من يعارضه . فقد كانت هناك نزعات فكرية أخرى تهتم أيضاً بالمصلحة القومية ، لكنها لم تكن لتعتبرها المبدأ الموجه للمجتمع ، كالاخوان المسلمين، والكتاب المتصلين بهم في مصر ، وعلى درجة أقل ، في بلدان عربية أخرى . وقد لعب الاخوان المسلمون دوراً مهماً في السياسة المصرية خلال فترة البلبلة التي سادت مصر من ١٩٤٥ حتى ١٩٥٤ ، ثم كفوا عن نشاطهم العلني بعد قمع حركتهم في ١٩٥٤ . لكن نوع التفكير الذي يمثلونه لم يفقد أهميته . لقد اعتقدوا أن القومية ليست أمراً كافياً بحد ذاته ، وذلك لا لأنهم تطلعوا إلى مجتمع إسلامي أوسع يقوم ما وراء الأمة فحسب ، بل لأنهم آمنوا بأنه ينبغي للجماعة ، قومية كانت أم دينية ، أن تسعى وراء خيرها ضمن الحدود التي وضعتها لها الشريعة الدينية .

كان حسن البنا ، مؤسس هذه الحركة ، يتردد في حداثته على حلقة رشيد رضا . ثم حاول ، فيما بعد ، متابعة إصدار مجلة « المنار » بعد وفاته[٣١] . وهذا له مغزاه . وهو ان الاخوان المسلمين قد تبنوا نظرة رشيد رضا العامة ، مع أنه ربما لم يكن ليوافق هو على أساليبهم السياسية . فعلى غراره قبحوا التجديد في العقيدة والعبادة ، وأقروا ما للعقل وللخير العام من حقوق في حقل الخلقية الاجتماعية ، لكنهم أصروا على إبقاء مفعول هذه الحقوق ضمن الحدود التي فرضتها مبادىء الاسلام الخلقية[٣٢] . أما كيفية تطبيق هذه المبادىء

في المجتمع الحديث ، فقد بقيت غامضة لديهم . نعم ، كان لحسن البنا آراء معينة في تنظيم الدولة ، كتحظير قيام الأحزاب السياسية ، وإصلاح القوانين وإخضاعها لأحكام الشريعة ، وإسناد المناصب الادارية إلى ذوي التربية الدينية . وقد أوضح أيضاً أن على الحكومة الاسلامية أن تفرض رقابة صارمة على التصرفات الخلقية الخاصة وعلى التربية ، بحيث تكون المدارس الابتدائية ملحقة بالجوامع ، ويكون الدين محور التربية وتكون اللغة العربية أداتها(٣٣). لكن آراءه في تنظيم الحياة الاقتصادية لم تكن بمثل هذه الدقة . فمع ان كتّاب هذه المدرسة الفكرية ألحوا على أهمية العدالة الاجتماعية، وعلى أن الاسلام لا يرضى بعدم المساواة في الثروة وبالتقسيم الطبقي ، كما ألحوا على المسؤولية الاجتماعية المترتبة على الثروة(٣٤)، إلا أن البرنامج الذي انبثق عن هذه المبادىء لم يختلف عملياً عن برنامج القوميين الراديكاليين في ذلك الوقت ؛ حتى ليصعب القول بدقة في أي من النواحي يختلف التنظيم الاقتصادي للمجتمع الاسلامي كما تصوروه عن التنظيم الاقتصادي المعروف لدى دول العالم الحديث الأخرى . أما من الناحية السياسية ، فقد كانت حركة الاخوان المسلمين أقرب إلى الحركة القومية منها إلى الحركة المهدية أو الوهابية. إذ كان هدفها توليد الزخم الشعبي للاستيلاء على الحكم ، لا لإعادة حكم الفضيلة الاسلامية .

ومن جهة أخرى ، نادت الأحزاب الشيوعية ، مع عدم تنكرها للمطالب القومية ، بمبدأ آخر على ضوئه يمكن تبرير القومية وبه ينبغي ضبط أعمالها . فأصرّ ذوو النزعة الشيوعية من الكتّاب على القول بأنهم هم القوميون الحقيقيون ، وبأن القومية تختل عندما لا تقوم على العدالة الاجتماعية(٣٥) . وقد استهوت برامج الأحزاب الشيوعية المشاعر القومية بمقاومتها للاستعمار ومطالبتها بنزع ملكية المرافق العامة من الأيدي الأجنبية بدون تعويض.غير أن هذه الأحزاب استعانت ، في نواح أخرى من برامجها ، بمبادىء تتعارض مع

المبادىء المقبولة من معظم القوميين . فمحاولتها إثارة صغار المزارعين ضد كبارهم وضد كبار الملاكين جاءت تتنافى وفكرة الوحدة الوطنية التي كانت تعتبر عقيدة مقدسة من عقائد القومية[٣٦] . كذلك كانت دعوة تلك الأحزاب إلى سياسة الحياد خطة لا مبدأ . وقد برز هذا الخلاف بين الشيوعية والقومية بروزاً علنياً خلال السنوات التي كان فيها للشيوعيين نفوذ كبير في العراق ، إذ تباينت تبايناً شديداً سياسة الشيوعيين عن سياسة القوميين بشأن إصلاح نظام الأملاك ، والأقليات ، والوحدة العربية . ولم يصدر في اللغة العربية حتى الآن ، باستثناء بعض المؤلفات المصرية ، أي تحليل وافٍ لمشاكل المجتمع العربي يرتكز إلى معرفة ناضجة للفكر الماركسي .

في هذه الحقبة من الزمن بدأت شمالي افريقيا الناطقة بالضاد تسهم في التيار الرئيسي للفكر العربي . فحركة الاصلاح والتفكير العصري اللذين عرفتهما تونس في أواسط القرن التاسع عشر لم يكونا بدون تأثير في العالم العربي الشرقي . لكن الاحتلال الفرنسي للجزائر في ١٩٣٠ ولتونس في ١٨٨١ ولمراكش بين ١٩١٢ و١٩١٤ وضع هذه البلدان أمام قضية خاصة بها . وهذه القضية لم تنشأ عن مجرد وقوع هذه البلدان تحت السيطرة الفرنسية ، بخلاف معظم بلدان الشرق الأوسط التي كانت واقعة تحت السيطرة البريطانية ؛ ولا عن سياسة الفرنسيين في الحد من تسرب الأفكار السياسية الخطرة من الشرق العربي إليها ؛ وإنما نشأت، بالأحرى ، عن أن احتلال فرنسا لشمالي افريقيا اختلف نوعياً عن السيطرة البريطانية أو الفرنسية في الشرق الأوسط . فقد كان لهجرة المزارعين ورجال الأعمال وأصحاب المهن من الفرنسيين إلى الجزائر أولاً ، ثم إلى تونس ومراكش ، نتائج مهمة ، هددت شباب شمالي افريقيا بالاستعباد الدائم أو بخسارة أراضيهم تدريجاً ، وزادت في صعوبة حصولهم على الاستقلال برغم فرنسا او برضاها ، كما أدت إلى إقامة إدارة فرنسية (مباشرة في الجزائر وغير مباشرة في البلدين الآخرين)

تتناسب مع حاجات الجاليات الفرنسية أكثر مما تتناسب مع حاجات سكان البلاد الأصليين ، مما كان يشكل خطراً على مؤسسات تونس والمغرب السياسية وعلى مركز اللغة العربية فيهما ، كما أنّه خلق صعوبات عديدة للشعبين ، لاضطرارهما إلى التعامل مع الدولة الأجنبية بلغة أجنبية ولحرمان أبنائهما من احتلال مناصب مهمة في الادارة . وقد استنفد السعي لمجابهة هذه الصعوبات نشاط أهالي افريقيا الشمالية لعشرات السنين .

ففي الجزائر ، كانت البورجوازية القديمة وطبقة أصحاب الحرف اليدوية قد اضمحلت إلى حد كبير في أثناء الاحتلال ، ولم تأخذ طبقة جديدة وسطى في الظهور إلا بعد ١٨٦٠ (٣٧) ، كما لم تنشأ طبقة من الجزائريين المشبعين بالفكر الفرنسي إلا بعد إصلاح نظام التربية في أواخر الثمانينيات . كذلك لم تظهر في تونس طبقة مماثلة إلا بعد جيل من الحكم الفرنسي . وعن هذه الفئات انبثقت حركة فكرية سياسية جديدة اتجهت نحو إقناع الفرنسيين بأن التونسيين والجزائريين مستعدون لموالاة النظام القائم ، إذا توفر لهم فيه مركز أفضل.وكان من دعاة هذه الحركة « تونس الفتاة » المؤلفة من فريق من الشبان المثقفين المتحدرين خصوصاً من أصل تركي ، والذين أخذوا على عاتقهم ، في أواخر القرن التاسع عشر ، مهمة الاسهام في تثقيف أبناء الوطن . وقد عبر هؤلاء عن أفكارهم ببلاغة في جريدة « التونسي » التي أصدرها في اللغة الفرنسية علي باش همبا في تونس من ١٩٠٧ إلى ١٩١٠ ، وفي المذكرات التي رفعوها إلى مؤتمري افريقيا الشمالية المنعقدين ، الأول في مرسيليا في ١٩٠٦ ، والثاني في باريس في ١٩٠٨(٣٨) . وكانت نقطة الانطلاق في تفكيرهم واقع الحماية الفرنسية ، الذي قبلوا به قبولاً تاماً . ولم يكن قبولهم هذا ناجماً عن مجرد مهارة سياسية ، بل عن أنهم كانوا ، كغيرهم من قوميي زمانهم، قد استمدوا مبادئهم من مبادىء الثورة الفرنسية، ووثقوا بالوجدان الليبرالي الفرنسي ،آملين منه أن يصلح في المستقبل

ما اقترفته السياسة الفرنسية من أخطاء. أما مبتغاهم، فلم يكن الاستقلال التام، بل مركزاً أفضل تحت نظام الحماية، يتحقق بتقييد سلطة الباي المطلقة، ووضع دستور للبلاد، وإعطاء التونسيين حصتهم من أملاك الدولة التي كانت توزع على المستوطنين الأوروبيين. (وهم لم يرفضوا مبدئياً الاستيطان الأوروبي)، وتشجيع صناعتهم وزراعتهم (وقد كان لهم آراء دقيقة وناضجة حول الانماء الاقتصادي)، وجعلهم مؤهلين للترقية حتى إلى أرفع المناصب في الادارة[٣٩].

ولعل أهم ما أرادوه، بالاضافة إلى ذلك كله، فتح عدد أكبر من المدارس الحديثة. وليس لنا أن نستغرب كيف يطالب رواد النزعة الوطنية بالتربية الفرنسية، بينما كان ممثلو المستوطنين الأوروبيين يصرون على ضرورة تثقيف أهالي شمالي أفريقيا ثقافة عربية قائمة على التفسير الليبرالي للقرآن ومشتملة على تلقين مبادىء العلوم والزراعة باللغة العربية، مستندين في ذلك الى المبدأ القائل بأن على أبناء البلاد أن يتطوروا ضمن نطاق مدنيتهم الخاصة بهم. وقد اجابهم التونسيون بالقول إن هذا المبدأ، إن صحّ في حقلي الأدب والفن، لا يصح في ميدان الحياة الاقتصادية التي لم يكن فيها من درب معبّد سوى الذي سارت عليه أوروبا وأميركا. لذلك، فمع تدريس علوم اللغة العربية وآدابها بإتقان، يجب على السلطات تدريس علوم العصر باللغة الفرنسية وفي مدارس عصرية[٤٠]. وقد أدى نشاط هذا الفريق إلى إنشاء «الخلدونية»، وهي رابطة توخت إطلاع الذين تربوا تربية تقليدية في المدارس القرآنية وفي «جامع الزيتونة» على العلوم العصرية.

وقد نهج بعض الجزائريين المتخرجين من مدارس فرنسا العليا في ذلك الوقت النهج ذاته تقريباً، فأكدوا أن على الفرنسيين أن يتحاشوا مخاطر عصيان جزائري جديد كعصيان ١٨٧١، فيحسنوا حال الجزائريين، وذلك بتوسيع تمثيلهم في المجالس المحلية، وإفساح المجال أمامهم لتحصيل ثقافة عصرية، وإعدادهم إعداداً

صالحاً للحياة الاقتصادية ، وإزالة أسباب الشكوى من الادارة[٤١] . وهنا أيضاً نجد النداء موجهاً إلى أولئك الفرنسيين الذين اعتبروا « فرنسا الافريقية امتداداً للوطن الام »[٤٢]. ولم يكن هذا أيضاً من قبل الحيطة السياسية ، بل كان تعبيراً عن اقتناع عميق في نفوس أولئك الذين شعروا ، بدراستهم في مدارس فرنسية ، بوجود عالم جديد .

إلا أن تفكير هذه الفئات أخذ يتجه ، حتى قبل حرب ١٩١٤ ، اتجاهاً قومياً . فهجرة الجزائريين من تلمسان إلى أراضي الامبراطورية العثمانية في ١٩١١ كانت دلالة على أن بعضهم على الأقل قد فقد الأمل بالعدالة ، مما أثار كثيراً من القلق في فرنسا وأدى إلى إجراء تحقيق رسمي في الأمر[٤٣]. وكانت العلاقات،في ذلك الوقت، تزداد سوءاً بين التونسيين الشباب والادارة الفرنسية ، بحيث وقعت اضطرابات عديدة أدت إلى إبعاد علي باش ــ همبا وسواه من البلاد . فالتجأ باش ــ همبا إلى اسطنبول حيث انضم في أثناء الحرب إلى لجنة شمالي افريقية كانت تحاول ، مع بعض الحظ في النجاح ، تنظيم حركات ثورية ضد الفرنسيين[٤٤] . وعندما وضعت الحرب أوزارها ، برز الشعور الوطني هنا ، كما برز في أماكن أخرى ، بروزاً علنياً. فقامت في الجزائر حركة تزعمها أمير من سلالةعبد القادر، كان قد حمل لواء النضال ضد الاحتلال الفرنسي . لكن هذه الحركة لم تعمر طويلاً . أما في تونس،فقد تجلى الشعور الوطني في إنشاء حزب « الدستور » وفي وضع برنامج له ظهر في كتاب نشر في اللغة الفرنسية بعنوان « تونس الشهيدة » ، وانطوى على مطالب عديدة لم تبلغ حد طلب الاستقلال ، إلا أنها طالبت أن يكون الباي ووزراؤه مسؤولين أمام مجلس أعلى مؤلف من ستين عضواً كلهم من المواطنين التونسيين ، على أن ينتخب معظمهم باقتراع واسع النطاق ، وأن لا يكون بعد الآن للمستوطنين الأوروبيين أي امتيازات، بل أن يعتبروا مواطنين تونسيين بعد إقامة عشر سنوات في البلاد ، وأن

تضمن السلطة حقوق الأفراد ، وأن يكون القضاء مستقلا ، وأن يكون للتونسيين حق الفرنسيين في شراء أملاك الدولة . إلا أن لهجة الكتاب كانت تعكس، بوضوح ، شعور الاعتزاز الوطني والمرارة ضد فرنسا . وقد تزعم عبد العزيز الثعالبي هذا الحزب ونطق باسمه . ومع أنّه تربّى تربية إسلامية تقليدية وتأثر بمحمد عبده ، فقد تعاون مع الشباب التونسي المثقف ثقافة عصرية . لكن لم تكد أن تمضي عشر سنوات حتى أخذ يتحدى زعامته فريق من الشبان انتظم في حزب « الدستور الجديد » ووضع نصب عينيه استخدام ضغط الرأي العام والقيام بما يلزم من العمل لتحقيق الاستقلال التام . ولما عاد الثعالبي إلى تونس في ١٩٣٧ ، بعد أعوام من النفي ، خسر المعركة التي شنها الحزب الجديد على زعامته ، فانتقلت الزعامة الوطنية إلى مؤسسه ورئيسه الحبيب بورقيبه . ومن ذلك الحين قاد الحبيب بورقيبه معركة الاستقلال ، إلى أن حالفه الفوز في ١٩٥٥ ، فبنى الدولة التونسية مع رفاق له كان الاستقلال يعني لهم الدخول في العالم الجديد وفي مجتمع الثقافة الأوروبية الحديثة .

وقد تجلى أثر الثقافة الغربية العميق بوضوح في ما كتبه وأعلنه أعضاء حزب « الدستور الجديد » . ففي « يوميات » ، خلفها وراءه في المنفى طاهر سفار ، أحد أعضاء الحزب القدماء ، تبرز أمامنا سعة اطلاعه على الثقافة الفرنسية ، فضلاً عن ما تتصف به هذه الثقافة من ملكة التحليل الذاتي الدقيق وتمحيص المشاعر الخلقية . فهو ، مثلاً ، عندما يتأمل في معنى التضحية ، يضرب على وتر لم يعهده الأدب السياسي العربي من قبل بقوله : « غالباً ما يرافق التضحية الجماعية نشوة الفرح . إنها تضحية متهللة . أما التضحية الفردية ، فهي كئيبة . . . والانسان يحب ما يفقد »[٤٥] .

كذلك كان التأثير الغربي عميقاً في أساليب الدستوريين الجدد السياسية . فقد كانوا السياسيين العرب الوحيدين الذين نجحوا في تنظيم نقابات العمال واستخدامها في النضال السياسي . ويرجع

تاريخ إنشاء هذه النقابات ، كهيئات قائمة بذاتها ، إلى العشرينيات .
ومع أن هذه الحركة الأولى لم تعمر طويلاً ، فقد تركت أثرها في كتاب للطاهر الحداد تنعكس فيه الأفكار الاشتراكية الفرنسية[٤٦] .
ثم بذلت محاولة ثانية كانت أكثر نجاحاً، إذ أسفرت عن إنشاء منظمة قوية هي « الاتحاد العام للعمال التونسيين ». وقد لعبت دوراً مرموقاً في النضال في سبيل الاستقلال ، لا يضاهيه في ذلك سوى « حزب الدستور الجديد » بخلاياه المنتشرة في جميع أنحاء البلاد والتسلسل الدقيق في أجهزة قيادته ووسائل مواصلاته ، والذي يعود الفضل في تأسيسه وتوجيهه إلى الحبيب بورقيبه الذي دلت كتاباته وأفعاله على أنّه منظم سياسي ومفكر سياسي من طراز رفيع[٤٧] .
كانت نقطة الانطلاق في تفكيره أولوية العقل الذي ، على حد قوله ، « يجب أن يسيطر على كل شيء في هذا العالم ويوجه كل نشاط بشري »[٤٨] . وهذا ما قولب خطته السياسية القائلة بأنّه لا يجوز لنا الانقياد للعاطفة انقياداً يؤدي بنا إلى تجاوز الحد ، فنطالب بأكثر مما يسع تونس ، في ضعفها ، أن تأمل في الحصول عليه ، أو نرفض ما يعرض علينا لكونه أقل مما طالبنا به . بل الصواب هو أن نقبل بالعرض الجزئي ونستخدمه كمرتكز ونقطة انطلاق للمطالبة بما هو أكثر منه . لكن هذا يقتضي التمييز الواضح بين ما هو غير جوهري وبين تلك الشؤون الجوهرية التي لا تقبل المساومة. فعندما تقدمت الحكومة الفرنسية في ١٩٥١ بمشروع سيادة فرنسية تونسية مشتركة، رفض بورقيبة هذا المشروع في الحال . وحجته في ذلك أن دولة تونسية محدودة السيادة خير من دولة تونسية فرنسية مشتركة ذات سيادة أوسع[٤٩] .

وقد تحقق الاستقلال التونسي وفقاً لهذه الخطة . واعتقد بورقيبه أنّه يجب تطبيقها أيضاً لبناء مجتمع جديد . وكانت لديه فكرتان عما يجب أن يعمل تحقيقاً لهذه الغاية : فكرة تتعلق بالدولة وفكرة تتعلق بالأمة . فالدولة يجب أن تكون قوية ، ومحترمة ، وفوق جميع

مصالح الجماعات والأفراد ، لأنّه بذلك فقط يمكن ضبط النزعة الشديدة في تونس وفي بلدان عربية أخرى نحو الفردية والتفكك[٥٠]. ويجب أن تكون دولة تونسية قبل كل شيء . فقومية بورقيبة إقليمية أكثر مما هي عنصرية ، بالرغم من إيمانه بوحدة شمالي افريقيا كهدف نهائي . وقد تخلل خطبه إحساس حيّ بالمكان والزمان وبقيم الحياة الحضرية في الأرياف . ومما قاله : «كان علينا أن نتخلص من الحياة القبلية التي كانت تعبث بالبلاد والتي . بإذكائها روح العشيرة ، تتنافى مع بنيان حضارة حقيقية ، إذ لا حضارة إلا للشعوب الحضرية »[٥١]. لذلك كانت الأهداف الملحة للسياسة الداخلية هنا ، كما في مصر ، بعث حياة مزدهرة في الأرياف والمدن ، وزيادة الانتاج ، وتوزيع ثماره بقسط أوفر من المساواة . لكن بورقيبه فضل تحقيق هذه الأهداف بواسطة حزب قوي متجانس منضبط على تحقيقها بواسطة الجند .

وينظر بورقيبه إلى تونس نظرته إلى دولة منتمية إلى الغرب ، تحترم الحرية والعقل والنظام في الحياة الاجتماعية . فهو متأثر بباريس الجمهورية الثالثة حيث ترعرع ، وبمبادىء الثورة الفرنسية . ولم يفقد يوماً ، في أثناء الحرب العالمية الثانية ، إيمانه بانتصار انكلترا وفرنسا والولايات المتحدة النهائي. كما أنّه لم يقبل، حين وقع في قبضة الطليان ، أن يلزم نفسه بتأييدهم ، بل راح يحثّ أتباعه على مساعدة الحلفاء بلا قيد ولا شرط[٥٢] . لكن هذا لا يعني أنّه كان يفضل مصلحتهم على مصلحة بلاده . فهو يشدد في كتاباته على الذل الشخصي في الانتماء إلى شعب مستعمر ، ويوجه النقد اللاذع إلى فرنسا على قلة السخاء في موقفها من الأقاليم المستعمرة الطامحة إلى الاستقلال . وقد أفسد دعمه للقضية الجزائرية علاقاته مع فرنسا ، حتى قبل أن كادت أزمة بنزرت أن تقضي عليها . كذلك لا يعني تمسكه بالقيم الغربية تجاهلاً لروابط تونس بالعالم الاسيوي الافريقي أو لماضيها الاسلامي . والواقع أنّه كان على

وعي شامل للتاريخ الاسلامي ولمركز تونس فيه ولمركز الاسلام فيها .
وقد بدا له ، يوم كان حديث السن ، أن انعقاد مجمع أوخرستي في تونس إنما هو إهانة لشعبها المسلم[٥٣] . وهو لا يؤمن بوجوب إقصاء الدين بقدر ما فعلت تركيا ، إذ فيه إضعاف للوحدة الوطنية. لكنه لا يؤمن ، من جهة ثانية ، بجواز تطبيق الشرائع الدينية تطبيقاً ضيقاً يعرقل العمل في سبيل الخير العام . فقد أكد ، في نقده للصوم في رمضان ، ان من الضروري تفسير مبادىء الاسلام بمرونة . فكما أعفت المسلمين في الماضي مشاق السفر من فريضة الصوم ، كذلك يجب أن يعفيهم منها اليوم العمل الشاق الذي يتطلبه الانماء الاقتصادي في بلد متخلف كتونس[٥٤] .

اذا كانت هذه النزعة الاسلامية حاضرة في ذهن أشد السياسيين التونسيين وعياً للدعوة العلمانية ، فأحرِ بها أن تكون اكثر حضوراً في ذهن الآخرين . فقد كان جامع الزيتونة ، منذ قرون ، داراً للعلوم الاسلاميّة في شمال افريقيا . ثم أصبح، تحت الاحتلال الفرنسي ، مركزاً لمقاومة المحاولات الرامية إلى الاضعاف من شأن اللغة العربية . وكان هناك مؤسسة أخرى جديدة ، أنشأها خير الدين ، لعبت دوراً مماثلاً . إنها « المدرسة الصادقية » التي درجت على تزويد الطلاب بتربية عصرية وعلى توجيه عناية خاصة باللغة العربية إلى جانب اللغات الأوروبية . وقد لعبت النزعة الاسلامية هذه دوراً مهماً أيضاً في الحركات القومية في بلدان شمالي افريقيا الأخرى . فالسنوسية في ليبيا هي التي نظمت حركة المقاومة ضد الطليان . وهي حركة دينية إصلاحية كانت تتمتع بنفوذ كبير في برقه قبل دخول الطليان، كما كانت القوة الوحيدة القادرة على الوقوف في وجههم . وفي المغرب ، حيث كانت الروح العصرية عند فرض الحماية الفرنسية في ١٩١٢ لم تمسّ بعد نسبياً جهاز المجتمع التقليدي ، لعب جامع القرويين في فاس دوراً مماثلاً لدور جامعي الزيتونة والأزهر في استقطاب الشعور العام . فكانت المحاولات المغربية الأولى لإثارة

الشعور الوطني ، في أثناء الحرب العالمية الثانية ، مستوحاة من رجال الدين[٥٥] . وعندما استيقظ الوعي الوطني في الثلاثينيات في صفوف الشباب من أبناء الأسر الكبرى في المدن ، لم تظهر هوة بين العناصر العلمانية والعناصر الدينية، ولم تتغلب الفئات العلمانية ودعاة الغرب ، كما حدث في بعض البلدان الأخرى . ويعود ذلك إلى ان الاحتلال الفرنسي هنا لم يكن قد مضى عليه وقت طويل ، فبقيت اللغة العربية قوية في أوساط العائلات البورجوازية الكبرى . لذلك لم تنشأ طبقتان مثقفتان منفصلتان. بل إن الشعور بالاستياء الذي أثارته محاولة الفرنسيين في ١٩٣٠ لإنشاء محاكم للبربر خاصة بالأحوال الشخصية وفقاً للعادة لا للشريعة ، جعل أولئك الذين كانوا يحرصون على الوحدة المغربية وأولئك الذين أغضبهم التهجم على الشريعة المنزلة يقفون معاً في صف واحد . وعندما أيد السلطان القضية الوطنية ، خلال الحرب العالمية الثانية وبعدها ، التفّ حوله شطر كبير من الرأي العام . وهكذا تمكنت الفئات الدينية والعلمانية من العمل معاً في وضع أول مخطط للاصلاح عام ١٩٣٤ وفي تأسيس حزب الاستقلال عام ١٩٣٥ .

قد يبدو أن الحركة الوطنية في الجزائر قد شذت عن هذا الخط . فهي ، إذ أصبحت قوة سياسية فعالة ، وأعلنت الثورة في ١٩٥٤ ، وألفت جيشاً وحكومة في المنفى ، إنما تزعمها رجال معظمهم شبان تثقفوا في الجيش الفرنسي أو في المدارس المهنية ، واستعملوا في تثقيفهم وعملهم السياسي اللغة الفرنسية ، واستمدوا من فرنسا نظرتهم إلى الخطط السياسية وتنظيم الحكم ، ومن الراديكاليين الأوروبيين أفكارهم في التنظيم الاجتماعي والاقتصادي . وكان من الواضح أنهم كانوا يأملون ، بعد إحراز النصر ، أن يعملوا جذرياً على إعادة بناء المجتمع الجزائري ويجعلوا من الجزائر الدولة الأكثر عصرية بين الدول العربية . لكن لا يخفى أن من مهام الثورات الوطنية هو أن تخلق أمة ، أي أن تجمع في بوتقة واحدة العناصر المختلفة ، لا

بل المتضاربة[٥٦] . وبالواقع ، لم يكن عنصر الرابطة الدينية العنصر الأقل شأناً بين العناصر التي احتضنتها « جبهة التحرير الوطنية » . فقد قاد الحركة الأولى لمقاومة الغزو الفرنسي في الثلاثينيات والأربعينيات من القرن التاسع عشر الأمير عبد القادر ، الذي كان الدين أساس سلطته ، والذي عرف كيف يكتسب التأييد بمزيج إسلاميّ بحت من التقوى والمهارة السياسية . ثم قام بالحركة الثانية في ١٨٧١ رجال ينتمون إلى أسر ذات تراث من العلم والسلطة . وعندما نشأت طبقة جديدة من المثقفين في العقود الأولى من القرن الحالي ، لم يسلك كلّ أعضائها طريق الوطنية الصرف الذي سلكه الشباب التونسي ، بل بالعكس ، كان الكثيرون من « المتطورين » ، حتى أولئك الذين انتقدوا السياسة الفرنسية بعنف ، مستعدين لقبول اندماجهم بفرنسا لقاء إزالة المساوىء العملية التي كانوا يعانونها ومنحهم حقوقاً متساوية ، شرط أن لا يفقدوا ، كمسلمين ، استقلالهم في أحوالهم الشخصية[٥٧] . وعندما أخذت المقاومة للفكرة القائلة بـ « جزائر فرنسية » تظهر من جديد ، كان أول ما ظهرت في أوساط حركتين كان تفكيرهما إسلامياً أو تفكيراً يتضمن عنصراً إسلامياً . الأولى رابطة العلماء الجزائريين التي تأسست في ١٩٣١ ، والتي استمدت وحيها من بن بادس ، سليل إحدى الأسر في قسطنطينية ، تلك التي حافظت وحدها تقريباً على مكانتها منذ القرون الوسطى . كان هدف هذه الرابطة الأول نشر معرفة الاسلام الحقيقي وتوسيع نطاق التربية الاسلامية بشتى الوسائل ، منها إنشاء المدارس . لكن نشاطها اعتورته مضاعفات سياسية . فقد كانت تعتقد أن اليقظة القومية الحقيقية لا تقوم إلا على أساس حياة دينية صحيحة ، مما حملها على مقاومة فكرة « الاندماج » . وهي بتشديدها على الوحدة الاسلامية ، شددت أيضاً على وحدة الجزائريين الوطنية ونادت بشخصية الجزائر الاسلامية وباستقلالها في المستقبل بمعونة فرنسا[٥٨] . أما الحركة الثانية ، فهي التي أسسها مصلي حاج بين العمال الجزائريين في باريس.

وقد اتخذت هذه الحركة أشكالاً مختلفة منذ ١٩٢٦ ؛ إلا أنها كانت، منذ نشأتها ، شديدة النزعة الوطنية ، وذات سياسة اشتراكية راديكالية تتأثر بالشيوعيين بالرغم من مقاومتها لهم ؛ كما كانت ، بالوقت نفسه ، تنادي بجعل اللغة العربية لغة رسمية ، وبتقوية الأساس الاسلامي للمجتمع (٥٩).

كان حتى أولئك الوطنيون المثقفون ثقافة فرنسية كاملة يحسون بتراثهم الاسلامي العربي . نعم، كان هذا التراث ، منذ القدم ، أضعف في الجزائر التي لم تعرف مدنها المراكز الثقافية الكبرى منه في تونس . ثم جاءت حروب الاحتلال الطويلة فقضت عليه تقريباً . لكن عندما وعى الوطنيون شخصيتهم الجزائرية ، شعروا بالحاجة إلى تأكيد جديد على ما يربطهم بالماضي قبل فوات الأوان . فإذا بمصطفى الأشرف يشدد ، في بحث له عن الوطنية الجزائرية غني بالأفكار ، على روابط هذه الوطنية بالجزائر القديمة السابقة لقدوم الفرنسيين (٦٠) . وإذا بفرحات عباس يبدي وعياً لتراثه واعتزازاً به ، حتى قبل أن يستخرج منه مستلزماته السياسية . لقد تم ببطء اهتداؤه إلى الوطنية الجزائرية بمعناها الكامل ، وانتقاله تحت ضغط الأحداث ، من مؤيد لفكرة إلحاق الجزائر بفرنسا ، إلى مؤيد لفكرة الاتحاد بدون اندماج ، ثم ، في بيان ١٩٤٣ ، إلى مطالب بجمهورية ذات حكم ذاتي مشتركة مع فرنسا ، وأخيراً ، وبعد خيبة أمل طويلة الأمد، إلى مناصر لجبهة التحرير الوطنية (٦١). لكننا نراه ، حتى في مجموعة أبحاث يعود صدورها إلى ١٩٣١ ، يتغنى بسعادة الجزائر قبل الاحتلال ، ويتحدث عن بلد الفلاحين المزدهرين بالرغم من الحكم الفاسد(٦٢)، ويندد بفظائع الفتح الفرنسي ، «فظائع تلك السنوات الخمسين التي كانت بالنسبة إلينا السنوات المرعبة ، إذ كنا نطارد بلا شفقة كالوحوش البرية »(٦٣) ؛ نعم ، إنه يعترف بما للوجود الفرنسي من فضل في تزويد الجزائر بإدارة حسنة وتحقيق وحدتها الاقليمية ، لكنه يأخذ عليه أنه جرد الجزائريين

من الحقوق، مؤكداً على أن الاندماج الحقيقي لم يتم، لأنه لا يتم إلا على أساس المساواة . فلو استهدف الفرنسيون حقاً استمرار البناء الذي أقاموه ، لاعتبروا الجزائريين مساوين لهم مع احتفاظهم بدينهم الاسلامي . وفي هذا قوله : «أشاء أهل افريقيا اللاتينية أم أبوا ، فنحن مسلمون كما نحن فرنسيون . . . نحن أبناء البلاد ونحن فرنسيون »(٦٤) . ولا يخفف من حماسه في الدفاع عن الاسلام كونه قد درسه باللغة الفرنسية . فالاسلام ، في نظره ، إنما هو دين بسيط يبشر بالفضائل العائلية والديمقراطية النقية ، ويدعو إلى استخدام العقل والمساواة الحقيقية . وهو قد جابه، بنجاح، المشكلة التي تجابهها فرنسا اليوم ، أي مشكلة منح المساواة للذين ضمهم إليه ودمجهم فيه . وها هو اليوم يعود إلى الانتعاش بعد انحطاط طويل الأمد . ويذكر فرحات عباس ، في مجرى بحثه ، أسماء ابن سعود ومصطفى كامل ومحمد عبده(٦٥) .

ليس من المستغرب أن يذكر محمد عبده ، إذ ان الاسلام الذي كان يدعو وطنيو شمال افريقيا إليه ، باستثناء ليبيا التي كانت تسودها ظروف خاصة ، إنما هو الاسلام الاصلاحي الذي دعت إليه مدرسة محمد عبده . فأعضاء حزب « تونس الفتاة » وحزب « الدستور » في تونس كانوا على اتصال بحزب الاصلاح في جامع الزيتونة(٦٦) . وكان الاسلام الحقيقي الذي يبشر به العلماء الجزائريون هو الاسلام الذي بشر به محمد عبده . أما في المغرب ، فقد كانت إحدى الروابط بين الوطنيين وبين السلطان مقاومتهم المشتركة لنوع التصوف الذي انتقده محمد عبده . ويعود ذلك إلى تأثير محمد عبده الشخصي ، وهو الذي زار تونس مرتين وتعاون مع عدد من العلماء فيها ، فضلاً عن تأثير شكيب أرسلان الذي دعا من جنيف ، بعد جيل ، إلى مزيج من الاصلاح الاسلامي والقومية العربية استهوى كثيراً شباب شمال افريقيا . ثم إن لذلك أسباباً أخرى ، منها أن أتباع الطرق الصوفية كانوا قد لعبوا ، طيلة قرون عديدة ، دوراً على

درجة خاصة من الأهمية في إسلام شمال افريقيا . وكانوا مشبوهين في نظر الوطنيين هناك لسببين : الأول هو الظن بأن الفرنسيين يستخدمونهم لإبقاء الأهالي في حالة الاستكانة والجهل ؛ والثاني هو أنهم كانوا يدعون إلى التقاعس في شؤون هذا العالم ، مما يتنافى مع رغبة الوطنيين في إثارة الهمم واستخدامها للفوز بالاستقلال وإعادة بناء المجتمع .

وقد وضع عدد من كتاب افريقيا الشمالية ، المتأثرين بمحمد عبده ، مؤلفات تشرح نظرة في الاسلام شبيهة بنظرته . فدافع الثعالبي عن روح القرآن المتحررة في كتاب وضعه باللغة الفرنسية مع بعض المساعدة[٦٧] ؛ كما عكف الطاهر الحداد ، في العشرينيات ، على دراسة وضع المرأة في الشريعة الاسلامية وللمجتمع الاسلامي ، صدرت في كتاب يذكرنا بمؤلفات قاسم أمين[٦٨] . وبعد الحرب العالمية الثانية ، أثار عدد من الكتاب ، مجدداً ، قضية ما هو الاسلام الحقيقي وما هو مركزه في المجتمع الحديث . فزعم محجوب بن ميلاد التونسي أن التراث الاسلامي الحقيقي إنما هو تراث المعتزلة والفلاسفة العقلي[٦٩] ، كما نقد علال الفاسي ، زعيم حزب الاستقلال المغربي ، الفكر الاسلامي والمجتمع الاسلامي ووضع مخططاً للاصلاح ، وذلك في كتاب يكشف عنوانه عن محتواه ، دعاه « النقد الذاتي » . ففيه يستهل الفاسي كلامه بتفنيد الاتجاهات الفكرية الخاطئة حول القضايا الدينية والاجتماعية ، وبتحديد الاتجاه الصحيح . وهو يشرح ، بنوع خاص ، ما يجب أن نفهمه بالامة ، فيقول إن الأمة تنشأ عن العلاقة القائمة بين أرض معينة والشعب القاطن فيها ؛ وعلى هذا فهناك أمة مغربية (شمالي أفريقية) قائمة بذاتها ، كونتها طبيعة الأرض والماضي ، ولا يمكن فصل حياتها القومية عن تعاليم الاسلام . وما التفكير في فصل الدين عن المجتمع وفي إقامة الدولة العلمانية إلا من نتاج المسيحية واختبار أوروبا ، وهو تفكير لا يمكن أن يظهر في المجتمع الاسلامي ، وليس من حاجة لظهوره فيه ،

إذ ان الدولة الاسلامية لا ترتكز إلا إلى الدين المفسر تفسيراً صحيحاً .
وتعتبر نظرة الفاسي إلى الاسلام ، على وجه العموم ، كنظرة محمد عبده اليه . فالاسلام يجل العقل والحرية ، ويشجع على التقدم ، ويرفض جميع الوسطاء بين الانسان والله . والاسلام يجب أن يكون قاعدة للتربية القومية الصحيحة وللنظام الشرعي الحديث . ثم إن الواجب أن يكون هناك « قانون مغربي إسلامي » مستمد من الشريعة ومن عادات المغرب في آن واحد ، من شأنه أن يزيل التعدد الحالي في الأنظمة الفقهية المختلفة . وليس ما يمنع الاسلام من أن يكون قاعدة للحياة الاقتصادية أيضاً ، إذ ان له نظرة خاصة في استخدام الملكية ، يكفي تطبيقها حتى تتأمن العدالة ويتحرر الانسان من « الاستعباد الاقتصادي »[٧٠] .

ويطرح مالك بن نبي القضية بطريقة أخرى . وهو مفكر جزائري تثقف ثقافة فرنسية ، وكان على شيء من قوة الابداع . فعزا انحطاط الفكر والمجتمع الاسلاميين إلى انحطاط الانسان المسلم ، مؤكداً أن الدين ، بعد أن يكون في عهد نموه ، « مولداً للفضائل الانسانية » ، يصبح ، في عهد انحطاطه ، فردياً أنانياً يحوّل نظر المؤمنين عن المجتمع الانساني . وبيّن مالك بن نبيّ ان العلامة الدالة على انحطاط الاسلام اليوم هي سيطرة أتباع الطرق الصوفية وبروز ذهنية عاجزة عن التفكير ومقعدة خلقياً . ثم يقول إن مجيء أوروبا قد فسح المجال أمام المسلمين للتغلب على انحطاطهم ، وذلك بتحطيمه نظامهم الاجتماعي الجامد ، وتحريرهم من الاعتقاد بالقوى الخارقة والأوهام. لكن المدنية الغربية ، وهي ذاتها في حالة انحطاط ، لم تتمكن من مد المسلمين بالأساس الضروري للفضائل الاجتماعية ، هذا الأساس الذي يفتقرون إليه اليوم والذي لن يعثروا به إلا بإعادة بناء عقيدة الاسلام الحقيقية في الانسان[٧١] .

وقد مال مالك بن نبي إلى الظن أن بوسع الاخوان المسلمين إمداد الاسلام بهذه العقيدة . إلا أن محمود مسعدي يترك هذه القضية

مطروحة في أذهان قرائه ، بالرغم من تشديده أيضاً على الحاجة إلى مثل هذه العقيدة في الانسان . وقد سبق لنا أن التقينا بهذا الكاتب التونسي يدافع عن الحرية الفكرية في مؤتمر الكتّاب العرب في القاهرة [٧٢] . لقد أثار سخطه الكثير مما سمعه هناك ، فكتب فيما بعد سلسلة من المقالات عن الخطر الكامن في نزعة الفكر العربي الحديث . وفيها يلاحظ أن وعي العرب الجماعي قد مر بثلاثة أطوار في العصر الحديث ، منتقلاً من فكرة الجامعة الاسلامية إلى فكرة العروبة إلى فكرة القومية الجديدة ، وان هذه الفكرة الأخيرة تختلف عن الفكرتين الأخريين في أنها ترتكز إلى اللغة لا إلى الدين ، وانها على اهتمامها بالعدالة الاجتماعية ، ترفض أو تتجاهل العقيدة في الانسان ، تلك الكامنة في مبادىء الاسلام الأساسية ، وهي لذلك تنزع إلى « دمج الانسان بالمجتمع دمجاً متسرعاً وتاماً يجعل من الانسان في ذهنيته وتصرفه وفكره ، وحتى في أخلاقه ، مسيراً بالمجتمع »[٧٣].

في وجه هذه الفكرة يرتفع صوت محمود مسعدي ليعلن عن إيمانه « بعقيدة إنسانية ، عربية إسلامية ، مؤهلة للبقاء ، هي عقيدة الاسلام في الانسان الجديرة بالاعتبار » ، وليعلن أيضاً عن اقتناعه بأن حرية الانسان تتعدى حدود كل تسيير اجتماعي واقتصادي .

إنّه لمن الصعب الجزم بما يعنيه هذا الموقف . هل هو بدء محاولة جديدة للخوض في خضم قضايا الاسلام الصميمة ، أم أنّه مجرد تعبير عن الاحترام الذي يكنه مسلم عربي لعقيدة لا تزال عزيزة على قلبه وتذكره بعظمة الماضي ، وإن لم تعد قادرة على صياغة قوانين حياته .

حَواشي الكِتاب

الفصل الأول

(١) اعتمد هذا الفصل بمقدار كبير مؤلفات ل. غارديت ، و هـ . أ . ر . جيب ، ومحسن مهدي ، و ا. ى. ج. روزنطال ، و ر. فالزر ، المدرجة في مراجع الكتاب .

(٢) الماوردي ، الأحكام السلطانية ، ص ٥٤

(٣) ابن تيمية ، السياسة الشرعية ، ص ١٧٤

(٤) الغزالي ، احياء علوم الدين ، جز ٢ ، ربع ٤ ، فصل ٥ — ٦ ، ص‌ص ١٢٤ الخ ...

(٥) القرآن ، سورة ٤ ، آية ٥٨

(٦) الماوردي ، ص‌ص ٣ الخ ...

(٧) Laoust, *Essai sur Taki-d-Din Ahmad B. Taimiya*, pp. 41 ff.

(٨) الماوردي ، ص ٣٢

(٩) الغزالي ، الاقتصاد في الإعتقاد ، ص‌ص ١٠٥ الخ ...

A.K.S. Lambton, «The Theory of Kingship in the *Nasihat ul-Muluk* of Ghazali», Islamic Q., i. (1954).

(١٠) ابن جماعة ، قسم ١ ، ص ٣٥٥

(١١) أيضاً ، ص ٣٥٧

(١٢) أيضاً ، ص‌ص ٣٥٩ الخ ...

(١٣) أيضاً ، ص‌ص ٣٦٣ — ٣٦٤

(١٤) الفارابي ، ص ١٢٣

(١٥) ابن تيمية ، ص ٢٩

(١٦) أيضاً ، ص‌ص ٦ — ٧

(١٧) أيضاً ، ص ١٠٤

(١٨) ابن خلدون ، ج ١ ، ص ص ٢٧٠ الخ ...

(١٩) أيضاً ، ج ١ ، ص ٣٤٤

(٢٠) أيضاً ، ج ٢ ، ص ١٢٧
(٢١) أيضاً ، ج ١ ، ص ٢٧٨
(٢٢) أيضاً ، ج ١ ، ص ٢٦٦
(٢٣) أيضاً ، ج ١ ، ص ٢٦٨
(٢٤) أيضاً ، ج ١ ، ص ٣٠٦
(٢٥) أيضاً ، ج ١ ، ص ٢٧٥
(٢٦) أيضاً ، ج ٣ ، ص ٣٩
(٢٧) أيضاً ، ج ١ ، ص ٣٥٢
(٢٨) أيضاً ، ج ١ ، ص ص ٣٦٤ الخ ...
(٢٩) أيضاً ، ج ١ ، ص ص ٤٠١ الخ ...

الفصل الثاني

(١) هذا الفصل مدين كثيراً إلى برنارد لويس في كتابه *The Emergence of Modern Turkey* وإلى هـ.ا.ر. جيب ، وهـ. بوين في كتابهما *Islamic Society and the West.*
(٢) السيد مرتضى الزابدي ، ج ٤ ، ص ١٢٢
(٣) دائرة المعارف الاسلامية ، الطبعة الثانية ، أبو السعود ، بقلم J. Schacht
(٤) راجع دائرة المعارف الاسلامية ، الطبعة الثانية ، أعيان ، بقلم H. Bowen.

الفصل الثالث

(١) B. Lewis, *Emergence of Modern Turky.*
(٢) في مجموعة الرسائل والمسائل النجدية ، ج ١ ، ص ٣
(٣) أيضاً ، ج ٤ ، ص ٥
(٤) في مجموعة التوحيد النجدية ، ص ٤٧
(٥) راجع مجموعة الرسائل والمسائل النجدية ، ج ٣ ، ص‌ص ٣٧٨ الخ ...
(٦) مجموعة الرسائل والمسائل النجدية ، ج ٢ ، قسم ٣ ، ص ١٦٩
(٧) راجع Adnan, *Science*
(٨) Toderini ، الترجمة الفرنسية ، ج ا ، ص ١٦٢
(٩) راجع B. Lewis, «The Impact of the French Revolution on Turkey», *J. World Hist.*, i (1953), 105-25.
(١٠) راجع N. Berkes, « Historical Background of Turkish Secularism», in R. Frye, ed., *Islam and the West* (1957), p. 56.
(١١) Layard, *Autobiography* (1903), ii. 47-50.
(١٢) أيضاً

(١٣) النص في .Dustur, i, 4
(١٤) النص في .Dustur, i, 7
(١٥) النص الفرنسي في State Papers, xl.8
(١٦) Layard, *Autobiography*, ii. 89-90
(١٧) الجبرتي ، جزء ٣ ، ص ص ٢ الخ ...
(١٨) أيضاً ، ص ص ٤ — ٥
(١٩) أيضاً ، ص ٢٣
(٢٠) أيضاً ، ص ٤
(٢١) أيضاً ، ص ٢
(٢٢) أيضاً ، ص ص ٣٥ — ٣٦ ، ١٧١ ، ١٤٢ ، ٢٠ ، ١٧٠ ، ٢٠٢
(٢٣) Senior, *Conversations*, ii. 174
(٢٤) أسد رستم ، ج ٤ ، رقم ٦٢٤٩
(٢٥) Senior, ii. 174
(٢٦) Heyworth - Dunne, p. 168
(٢٧) أيضاً ، ص ١٦٦ .
(٢٨) أيضاً ، ص ١١٠
(٢٩) أيضاً ، ص ص ١٨١ — ٢٠٤
(٣٠) الجبرتي ، ج ٣ ، ص ٤٩
(٣١) راجع Salibi; Hourani, «Historians of Lebanon», in Lewis and Holt.
(٣٢) مخايل مشاقه ، ص ص ٦١ — ٦٥
(٣٣) فيليب وفريد الخازن ، ج ١ ، ص ٢
(٣٤) أيضاً ، ص ٣ ؛ راجع Testa, iii. 74
(٣٥) أيضاً ، ص ١١ ؛ راجع Testa, iii. 81
(٣٦) أيضاً ، ص ١٣ ؛ راجع Testa, iii. 82
(٣٧) يوسف يزبك ، ص ٨٧
(٣٨) النص الفرنسي في State papers, li. 288
(٣٩) النص في Bayram, ii. II
(٤٠) النص الفرنسي في Fitoussi & Benazet, i. app., p.x.
(٤١) محمد الفاضل ابن عاشور ، الحركة الأدبية والفكرية في تونس ، محاضرة ١
(٤٢) Monchicourt, p. 238

الفصل الرابع

(١) للاطلاع على سيرة حياة الطهطاوي ، راجع مؤلفات جمال الدين الشيال وأحمد بدوي وصالح مجدي ، المدرجة في مراجع الكتاب .
(٢) *L'Esprit des Lois*, Book V, ch. 2

(٣) الطهطاوي ، تخليص الإبريز إلى تلخيص باريز ، ص ٦٠
(٤) *L'Esprit des Lois*, «avertissement».
(٥) *Considerations*, p. 103.
(٦) الطهطاوي ، مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية ، ص ٢٠٦
(٧) أيضاً ، ص ص ٢١٢ و ٢١٤
(٨) *Télémaque*, Book ii, pp. 26-27
(٩) أيضاً ، Book X, p. 286
(١٠) أيضاً ، pp. 298 ff.
(١١) الطهطاوي ، مناهج الألباب المصرية ... ص ٣٤٩
(١٢) أيضاً ، ص ٣٤٨
(١٣) الطهطاوي ، المرشد الأمين للبنات والبنين ، ص ١٢٤
(١٤) أيضاً ، مناهج الألباب المصرية ، ص ص ٣٨٧ — ٣٩١
(١٥) أيضاً ، ص ٣٧٢
(١٦) أيضاً ، ص ٣٧٠
(١٧) أيضاً ، ص ص ٣٥٤ ، ٣٦٨
(١٨) أيضاً ، ص ٣٥٤
(١٩) أيضاً ، ص ٣٥٢
(٢٠) أيضاً ، ص ٣٦٥
(٢١) أيضاً ، تخليص الابريز ... ، ص ٦٠
(٢٢) أيضاً ، مناهج الألباب ... ، ص ٧
(٢٣) أيضاً ، ص ص ٢٢٥ ، ٢٨٥
(٢٤) أيضاً ، المرشد الأمين ... ، ص ٦
(٢٥) أيضاً ، ص ص ٦٢ و ٤ و ٦٦ و ١٠٤ و ١٤٨ و ١٢٨
(٢٦) أيضاً ، ص ١٢٨
(٢٧) أيضاً ، مناهج الألباب ... ، ص ٩٩
(٢٨) أيضاً ، ص ص ١٠٥ الخ ...
(٢٩) أيضاً ، ص ١٢٠
(٣٠) أيضاً ، أنوار توفيق الجليل في أخبار مصر وتوثيق بني اسماعيل ، ص ص ١٣ — ١٤
(٣١) أيضاً ، مناهج الألباب ... ص ١٨٧
(٣٢) أيضاً ، أنوار توفيق الجليل ... ص ص ٨ — ١٠
(٣٣) أيضاً ، مناهج الألباب .... ص ٤٠٥
(٣٤) أيضاً ، ص ١٢٦
(٣٥) أيضاً ، ص ١٨٨
(٣٦) أيضاً ، تخليص الابريز .... ص ٨١
(٣٧) أيضاً ، ص ٦٥

(٣٨) راجع المرشد الأمين ... ص ٩٨

(٣٩) للاطلاع على حياة خير الدين راجع M.K. INAL ، قسم ٣ ؛ ومقالات Demeerseman في مراجع الكتاب ؛ وكتاب خير الدين، «A mes enfants», Revue tunisienne, xviii-xx (1934).

(٤٠) راجع كتابه «A mes enfants». ، ص‌ص ١٩٣ الخ...

(٤١) «A mes enfants,» p. 213

(٤٢) British Museum, Add. MSS. 38,938: Layard, «Memoirs», viii, f.13.

(٤٣) Public Record office: F.O.78/2955, no. 649, 22 July, 1879, Layard to Salisbury, enclosing memo. by Sir A. Sandison

(٤٤) للاطلاع على نشاطه خلال هذه السنوات الأخيرة ، راجع «A mes enfants», pp. 372 ff; «Mon Programme» :Mzali & Pignon, «Documents sur Khéredin», R. tunisienne, xxi (1935), 51 ff.

(٤٥) خير الدين ، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك ، ص ٥

(٤٦) أيضاً ، ص ٤٣

(٤٧) أيضاً ، ص ٤٩

(٤٨) أيضاً ، ص ص ١٠ — ١٥

(٤٩) أيضاً ، ص ٢٢

(٥٠) أيضاً ، ص ص ، ٣١ الخ ...

(٥١) أيضاً ، ص ٨ . راجع أقوال الكاتب التركي صادق رفعة باشا (١٨٠٧ —١٨٥٦) الواردة في كتاب ب . لويس ....Emergence ، ص ١٢٩

(٥٢) أيضاً ، ص ص ٨٠ و ٧١

(٥٣) أيضاً ، ص ص ٣٢ ، ٤٨ ، و ٤٥ الخ ...

(٥٤) أيضاً ، ص ص ٨ — ١٠

(٥٥) أيضاً ، ص ٨٤

(٥٦) أيضاً ، ص ٨٢

(٥٧) أيضاً ، ص ٤١

(٥٨) محمد بيرم ، ج ٢ ، ص ص ٦٥ — ٦٦

(٥٩) خير الدين ، أقوم المسالك ... ، ص ص ٣٣ — ٣٦

(٦٠) محمد بيرم ، ج ٢ ، ص ص ٨٢ الخ ...

(٦١) Public Record Office: F.O. 78/2955, no. 654, 23 July, 1879, Layard to Salisbury, enclosing Khayr al-Din's memo.

(٦٢) راجع ص ص ٤٥ و ٤٧ أعلاه

(٦٣) أحمد فارس الشدياق ، كنز الرغائب في منتخبات الجوائب ، ج ١ ، ص ص ٨٧ و ١٠١ الخ ..

(٦٤) *Arabia Deserta*, ii.371

(٦٥) بطرس البستاني ، خطاب في الهيئة الاجتماعية ، ص ص ١٧ ، ٢٣ ، ٤٠ .
(٦٦) أيضاً ، ص ص ١٦ الخ...
(٦٧) أيضاً ، خطبة في آداب العرب ، ص ٣١
(٦٨) أيضاً ، ص ٢٥ الخ ...
(٦٩) أيضاً ، خطاب في الهيئة الاجتماعية ، ص ٣١
(٧٠) نفير سوريا ، عدد ١ (٢٩ أيلول ، ١٨٦٠) ؛ عدد ٨ (١٤ كانون الأول ١٨٦٠)
(٧١) أيضاً ، عدد ٣ (١٥ تشرين أول ، ١٨٦٠)
(٧٢) أيضاً ، عدد ٤ (٢٥ تشرين أول ، ١٨٦٠)
(٧٣) أيضاً ، عدد ٧ (١٩ تشرين الثاني ، ١٨٦٠)
(٧٤) بطرس البستاني ، دائرة المعارف ، ج ١ ، المقدمة ، ص ٣

الفصل الخامس

(١) Midhat, *La Turquie*, pp. 14 & 23
(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٨
(٣) Fesch, *Constantinople*, pp. 267 ff..
(٤) النص في *Dustur*, IV, 2.
(٥) راجع : Hurgronje, verspreide geschriften, III. 191 ff. ؛ ولي الدين يكن ، المعلوم والمجهول ، ج ١ ، ص ١٠٠ ؛ ومحمد ابو الهدى الصيادي ، تنوير الأبصار ، المقدمة ، ص ص ٢ — ٨
(٦) ابو الهدى الصيادي ، داعي الرشاد لسبيل الاتحاد والانقياد ، *Passim*
(٧) للإطلاع على حياة الأفغاني ، راجع : E.G. Browne ؛ ورشيد رضا ، تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده ، ج ١ ، ص ص ٢٧ — ١٠٢ ؛ ومؤلفات عبد القادر المغربي ومحمد المخزومي ومرزا لطف الله خان ، المدرجة في مراجع الكتاب .
(٨) راجع المنار ، عدد ١٢ (١٩٠٩ — ١٩١٠) ، ص ٤
(٩) لطف الله خان ، ص ص ٤٦ الخ ...
(١٠) راجع أحمد أمين ، زعماء الإصلاح ، ص ص ٦٤ — ٦٥ .
(١١) راجع رشيد رضا ، تاريخ ... محمد عبده ، ج ١ ، ص ٢٨٤ ؛ و محمد الفاضل ابن عاشور ، ص ٤٣
(١٢) رشيد رضا ، تاريخ ... محمد عبده ، ج ١ ، ص ٢٨٩
(١٣) Blunt, *gordon*, pp. 542 ff.
(١٤) أيضاً ، ص ٥٠٠
(١٥) شكيب ارسلان ، حاضر العالم الإسلامي ، جزء ١ ، ص ٢٠٣ .
(١٦) Blunt, *Secret History*, p. 100.

(١٧) العروة الوثقى ، عدد ١ ، ص ٥٢
(١٨) أيضاً ، جزء ٢ ، ص ٦٨
(١٩) أيضاً ، ص ١٤
(٢٠) أيضاً ، ج ١ ، ص ١٣ ؛ جزء ٢ ، ص ١٣٨
(٢١) أيضاً ، ج ٢ ، ص ص ٢٠٠ و ٢٠٣
(٢٢) محمد المخزومي ، ص ٢٢٤ – ٢٢٥
(٢٣) Guizot, lecture I
(٢٤) أيضاً ، lecture III
(٢٥) العروة الوثقى ، عدد ٢ ، ص ص ١٢٤ الخ ...
(٢٦) لطف الله خان ، ص ص ٩٨ الخ ... و Browne, pp. 30, 82-83
(٢٧) العروة الوثقى ، عدد ٢ ، ص ٤٢ و ١١٠
(٢٨) محمد المخزومي ، ص ٩٠
(٢٩) العروة الوثقى ، عدد ١ ، ص‌ص ١٣٨ الخ ..
(٣٠) Guizot, lectures II & V
(٣١) رشيد رضا ، تاريخ .... محمد عبده ، ج ١ ، ص ص ٣٠ – ٣١ ؛ و Browne, p. 7
(٣٢) Al-Afghani, «Philosophie de l'Union Nationale», *Orient*, VI (1958), 123 ff.
(٣٣) محمد المخزومي ، ص ٢٣٢
(٣٤) العروة الوثقى ، عدد ١ ، ص‌ص ١٥١ الخ ...
(٣٥) أيضاً ، ص ١١
(٣٦) أيضاً ، عدد ٢ ، ص ١٦٧
(٣٧) أيضاً ، عدد ١ ، ص ١١٩
(٣٨) Renan, *L'Islamisme et la science*, pp 2-3
(٣٩) أيضاً ، ص ١١
(٤٠) أيضاً ، ص ١٦ ؛ ومقدمة الطبعة الثالثة لكتابه Averroès et l'averroeisme. p. iii.
(٤١) *L'Avenir de la science*, p. 50
(٤٢) أيضاً ، ص ٤٧٥
(٤٣) *Origines du Christianisme*, ii, p. lxiiii.
(٤٤) أيضاً ، ص lxiv
(٤٥) J. des Débats ، ١٨ أيار ١٨٨٣ ، كما وردت في الترجمة الفرنسية لكتاب الأفغاني في الرد على الدهريين ، ص ص ١٧٦ – ١٧٧
(٤٦) أيضاً
(٤٧) راجع عبد القادر المغربي ، البينات ، ج ١ ، ص ٤
(٤٨) الأفغاني ، الرد على الدهريين ، (الترجمة الفرنسية ، ص ١٨٥)

(٤٩) راجع الجنان ، عدد ١٠ (١٨٧٠) ، ص ٣٠٦
(٥٠) رشيد رضا ، تاريخ ... محمد عبده ، ج ١ ، ص ٣٣
(٥١) الأفغاني ، الرد على الدهريين ، ص ص ٣١ و ٣٩
(٥٢) أيضاً ، ص ٧٠
(٥٣) أيضاً ، ص ٧١
(٥٤) أيضاً ، ص ص ٦٠ — ٧٦
(٥٥) محمد المخزومي ، ص ص ١٦١ الخ ...
(٥٦) أيضاً ، ص ١٧٨
(٥٧) القرآن ، سورة ١٣ ، آية ١٠
(٥٨) العروة الوثقى ، عدد ١ ، ص ص ١٦١ الخ ...
(٥٩) أيضاً ، ص ٨٩

الفصل السادس

(١) للاطلاع على حياة محمد عبده وأفكاره ، راجع مؤلفات آدمس (Adams) وغولدزيهر (Goldziehev) و هورتن (Horten) وجوميه (Jomier) المدرجة في مراجع الكتاب؛ وللاطلاع على نقد تحليلي لمدرسته الفكرية ، راجع : كتاب جيب ، Modern Trends in Islam
(٢) رشيد رضا ، تاريخ ... محمد عبده ، ج ١ ، ص ٢٣
(٣) أيضاً ، ص ٢٥
(٤) عثمان أمين ، محمد عبده ، ص ٢٩
(٥) Broadley, pp. 227-8.
(٦) رشيد رضا ، تاريخ .... محمد عبده ، ج ١ ، ص ٣٨٠ — ٣٨١
(٧) Cromer, II, 179-80.
(٨) عثمان أمين ، ص ٣٣
(٩) رشيد رضا ، تاريخ ... محمد عبده ، ج ١ ، ص ٨٤٦
(١٠) أيضاً ، ج ٢ ، ص ٩٧
(١١) أيضاً ، ص ص ١٥٧ و ١٦٣
(١٢) أيضاً ، ص ص ١٠٣ و ١٥٧ الخ ...
(١٣) أيضاً ، ص ص ٥٠٥ الخ ...
(١٤) مجموعة السيد م. وهبه
(١٥) Martineau, ii, 13.
(١٦) أيضاً ، ص ١٠
(١٧) رشيد رضا ، تاريخ ... محمد عبده ، ج ١ ، ص ٨٦٨
(١٨) Martineau, ii, 277.
(١٩) أيضاً ، ص ٢٤

(٢٠) رشيد رضا ، تاريخ ... محمد عبده ، ج ١ ، ص ١١

(٢١) Cromer, ii. 179-80

(٢٢) Blunt, *Diaries*, p. 346

(٢٣) رشيد رضا ، تاريخ ... محمد عبده ، ج ١ ، ص ١٠٤٢

(٢٤) أيضاً ، ص ١٠٣٦

(٢٥) M. Kerr, *Muh. Abduh and Rashid Rida*

(٢٦) R. Caspar, «Le renouveau motazilite», Mideo, IV (1957), 141-202.

(٢٧) Renan, Nouvelles études, p. XV

(٢٨) Spencer, p. 90

(٢٩) رشيد رضا ، تاريخ .... محمد عبده ، جزء ١ ، ص ٩٣٩

(٣٠) محمد عبده ، رسالة التوحيد ، ص ص ٤٢ الخ ...

(٣١) أيضاً ، ص ٩٠

(٣٢) أيضاً ، ص ص ٦١ — ٦٢

(٣٣) أيضاً ، ص ٩٢

(٣٤) أيضاً ، ص ١٦٤

(٣٥) أيضاً ، ص ١٦٩

(٣٦) أيضاً ، ص ١٩٢

(٣٧) أيضاً ، الإسلام والنصرانية ، ص ص ٧٢ الخ ...

(٣٨) Jomier, pp. 81 ff.

(٣٩) محمد عبده ، تفسير الفاتحة ، ص ٤٩

(٤٠) أيضاً ، رسالة التوحيد ، ١٤٥

(٤١) أيضاً ، تفسير جزء العامة ، ص ١٦٩ ؛ راجع عثمان أمين ، ص ٤٩

(٤٢) أيضاً ، الإسلام والنصرانية ، ص ٢٠٢

(٤٣) رشيد رضا ، تاريخ ... محمد عبده ، ج ٢ ، ص ص ٤٠٠ الخ ...

(٤٤) محمد عبده ، تفسير الفاتحة ، ص ٦٣

(٤٥) أيضاً ، رسالة التوحيد ، ص ص ٢١٤ الخ ...

(٤٦) أيضاً ، الإسلام والنصرانية ، ص ١٩٨

(٤٧) أيضاً ، رسالة التوحيد ، ص ص ٧ و ١٩

(٤٨) عثمان أمين ، ص ١٩١ ؛ راجع المنار ، عدد ٧ (١٩٠٤ — ١٩٠٥) ، ص ٤٣٩

(٤٩) محمد عبده ، رسالة التوحيد ، ص ١٩

(٥٠) أيضاً ، الإسلام والنصرانية ، ص ص ١٣٤ الخ ...

(٥١) أيضاً ، رسالة التوحيد ، ص ٢٥

(٥٢) رشيد رضا ، تاريخ ... محمد عبده ، ج ١ ، ص ٦٤٨

(٥٣) Schacht, «Islamic Law in Contemporary States», *Am. J. Comp. Law*, VIII (1959), 133-47 and *Esquisse d'une histoire du droit musulm*;

Anderson, «Recent Developments in Shari'a Law», Muslim Wld, xl-xlii (1950-2).

(٥٤) رشيد رضا ، تاريخ .... محمد عبده ، جزء ٢

(٥٥) عبد المتعال الصعيدي ، ص ص ٥٨ الخ ...

(٥٦) أحمد أمين ، زعماء الإصلاح ، ص ٣٢٤

(٥٧) Blunt, *Future of Islam*, p. 78

(٥٨) أيضاً ، وGordon, p. 626

(٥٩) رشيد رضا ، تاريخ ... محمد عبده ، ج ٢ ، ص ١٥

(٦٠) أيضاً ، ص ص ١٩٤ – ١٩٥

(٦١) أيضاً ، ص ص ٣٦١ الخ ...

(٦٢) أيضاً ، ج ١ ، ص ٦٤٧

(٦٣) أيضاً ، ج ٢ ، ص ١٢٩

(٦٤) Blunt, *Secret History*, p. 191

(٦٥) أيضاً ، Gordon, p. 270

(٦٦) أيضاً ، ص ٦٢٦

(٦٧) رشيد رضا ، تاريخ .... محمد عبده ، ج ١ ، ص ٧٩

(٦٨) أيضاً ، ص ٧٢٢

(٦٩) أيضاً ، ج ٢ ، ص ٣٩٠ – ٣٩١

(٧٠) محمد عبده ، الإسلام والنصرانية ، ص ٨٤

(٧١) Blunt, *Diaries*, pp. 91 & 350.

(٧٢) Croner, ii, 179-80.

(٧٣) رشيد رضا ، تاريخ ... محمد عبده ، ج ٢ ، ٣٨٢

(٧٤) أيضاً ، ج ١ ، ص ص ١٩٨ و ٢٠٧

(٧٥) Blunt, *Secret History*, p. 379.

(٧٦) أيضاً ، و.*Diaries*, p. 565

الفصل السابع

(١) مصطفى عبد الرازق ، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ص ١٣٦ الخ ...

(٢) قاسم أمين ، تحرير المرأة ، ص ١١٦

(٣) أيضاً ، المرأة الجديدة ، ص ١٢٤

(٤) أيضاً ، تحرير المرأة ، صص ١١٦ – ١٣١

(٥) أيضاً ، ص ص ١٢ – ١٤

(٦) أيضاً ، ص ٢٠ ، والمرأة الجديدة ، صص ١٦١ الخ ...

(٧) أيضاً ، تحرير المرأة ، ص ص ٢٧ الخ .... و ٨٣

(٨) أيضاً ، ص ص ٧٥ – ٧٨

(٩) أيضاً ، ص ٨٥
(١٠) أيضاً ، المرأة الجديدة ، ص ٤٧
(١١) أيضاً ، تحرير المرأة ، ص ١٥٢
(١٢) القرآن ، سورة ٤ ، آية ٢
(١٣) قاسم أمين ، تحرير المرأة ، ص ص ١٦٥ و ١٨٤
(١٤) أيضاً ، المرأة الجديدة ، ص ص ٨٣ – ٨٤
(١٥) أيضاً ، تحرير المرأة ، ص ص ٦ الخ .... و ٦٨
(١٦) أيضاً ، ص ١٨٦
(١٧) أيضاً ، المرأة الجديدة ، ص ١٩٩
(١٨) أيضاً ، ص ٣٨
(١٩) أيضاً ، ص ص ٢٩ و ١٥٢
(٢٠) أيضاً ، ص ١٧
(٢١) أيضاً ، ص ١٧٩
(٢٢) أيضاً ، ص ١٧٦
(٢٣) أيضاً ، ص ١٩٦
(٢٤) أيضاً ، ص ص ١٩٨ الخ ...
(٢٥) بشأن هذا المقطع بكامله راجع .J.M. Ahmad, *Intellectual Origins*
(٢٦) لطفي السيد ، صفحات مطوية ، ج ١ ، ص ١١٨
(٢٧) راجع .Le Bon
(٢٨) لطفي السيد ، تأملات ، ص ٥٥
(٢٩) أيضاً ، المنتخبات ، ج ٢ ، ص ص ٥٨ الخ ...
(٣٠) أيضاً ، ج ١ ، ص ١٠٦
(٣١) أيضاً ، ص ٢٩٦
(٣٢) أيضاً ، ص ص ٣٧ و ٤٩ و ٥٣
(٣٣) أيضاً ، ص ١٢٢
(٣٤) أيضاً ، ص ٢١٧
(٣٥) أيضاً ، صفحات مطوية ، ص ١٧٦
(٣٦) أيضاً ، المنتخبات ، ج ١ ، ص ٥٠
(٣٧) أيضاً ، صفحات مطوية ، ص ٢٥
(٣٨) أيضاً ، ص ص ٣٠ الخ ...
(٣٩) أيضاً ، ص ص ٤٣ – ٤٤
(٤٠) أيضاً ، تأملات ، ص ١٦
(٤١) أيضاً ، ص ٣٩ ؛ راجع المنتخبات ، ج ٢ ، ص ١٦٣
(٤٢) أيضاً ، تأملات ، ص ص ٦٣ و ٦٦
(٤٣) أيضاً ، المنتخبات ، ج ١ ، ص ص ١٧٠ الخ ...
(٤٤) أيضاً ، تأملات ، ص ٦٨

(٤٥) أيضاً ، صفحات مطوية ، ص ٩٩
(٤٦) أيضاً ، ص ٣٧
(٤٧) أيضاً ، ص ص ١٧٥ الخ ...
(٤٨) أيضاً ، ص ص ٦٩ الخ ...
(٤٩) أيضاً ، ص ص ٢٩ الخ ...
(٥٠) أيضاً ، المنتخبات ، ج ١ ، ص ٢٠٢ و ٣١٣ الخ ...
(٥١) أيضاً ، صفحات مطوية ، ص ص ١٣٧ الخ ...
(٥٢) أيضاً ، تأملات ، ص ص ٤٨ — ٤٩
(٥٣) أيضاً ، صفحات مطوية ، ص ١٩٨
(٥٤) أيضاً ، المنتخبات ، ج ١ ، ص ص ١٨١ و ٢٧٩ ؛ و ج ٢ ، ص ١٠٣
(٥٥) أحمد فتحي زغلول ، المقدمة ، ص ٢٣ — ٣٠
(٥٦) لطفي السيد ، المنتخبات ، ج ١ ، ص ١٢٠ ؛ و ج ٢ ، ص ٧٥ الخ ...
(٥٧) علي عبد الرازق ، الإسلام وأصول الحكم ، ص ١١
(٥٨) أيضاً
(٥٩) الترجمة الفرنسية في *R. des ét. islam.*, VII & VIII (1933 & 1934)
(٦٠) Kemal Ataturk, *Nutuk*, II, 198 ff., 302-3
(٦١) Sékaly, «Les deux Congrès musulmans de 1926», R. du monde musulman, lxiv (1926), 3-219.
(٦٢) أيضاً ، ص ١٠٦
(٦٣) علي عبد الرازق ، الإسلام وأصول الحكم ، ص ص ١٨ و ٢٤
(٦٤) أيضاً ، ص ص ١٨ ، ٢٤ ، ٣٢ ، ٣٦
(٦٥) أيضاً ، ص ص ٤٤ و ٦٢
(٦٦) أيضاً ، ص ٦٧
(٦٧) أيضاً ، ص ٧٨
(٦٨) أيضاً ، ص ٨١
(٦٩) أيضاً ، ص ص ٩٠ و ٩٢
(٧٠) أيضاً ، ص ص ١٠٢ — ١٠٣
(٧١) النص في حكم هيأة كبار العلماء (الترجمة الفرنسية في R. du monde musulman, IX (1935), 75-86)
(٧٢) المفتي محمد بخيت ، ص ٤٣
(٧٣) أيضاً ، ص ص ١١٣ ، ٢٩٨ الخ ...
(٧٤) أيضاً ، ص ٣٣
(٧٥) أيضاً ، ص ٢٩٣
(٧٦) أيضاً ، ص ٢٣٨
(٧٧) أيضاً ، ص ٢٩٤
(٧٨) أيضاً ، ص ٣

(٧٩) أيضاً ، ص ٥٠
(٨٠) أيضاً ، ص ٢٥٢
(٨١) أيضاً ، ص ٣٠

الفصل الثامن

(١) حسين المرصفي ، ص ص ٢ و ٤
(٢) بشأن بدء تاريخ الأحزاب السياسية في مصر ، راجع (Landau)
(٣) راجع Gendzier, «James Sanua and Egyptian Nationalism», *Middle East J.*, XV (1961), 16-28
(٤) أديب اسحق ، ص ٤٦٠
(٥) عبدالله النديم ، ج ٢ ، ص ٣٣
(٦) (٦ و ٧) أيضاً ، ص ٨٢
(٨) أيضاً ، ج ١ ، ص ص ٨٢ و ٩٢
(٩) عبداللطيف حمزة ، ج ٢ ، ص ١٦١
(١٠) Cromer, II, 598-9.
(١١) للاطلاع على حياة مصطفى كامل ، راجع : عبد الرحمن الرافعي ؛ Steppat, «Nationalismus und Islam bei Mustafa Kamil», Welt des Islams, IV (1956).
(١٢) راجع أحمد أمين ، حياتي ، ص ٧٩
(١٣) Alexander, p. 132.
(١٤) Storrs, p. 85.
(١٥) Blunt, *Diaries*, p. 564.
(١٦) عبد الرحمن الرافعي ، ص ٤٤٢
(١٧) أيضاً ، ص ٢١١
(١٨) Kamil, *Egyptiens et Anglais*, pp. 292 ff.
(١٩) عبد الرحمن الرافعي ، ص ٢١٢
(٢٠) أيضاً ، ص ١٤٩
(٢١) أيضاً ، ص ٣٦
(٢٢) Kamil, *Egyptiens et Anglais*, p. 314
(٢٣) مصطفى كامل ، المسألة الشرقية ، ص ص ٦ و ٢٠ — ٢١
(٢٤) عبد الرحمن الرافعي ، ص ٥٠
(٢٥) Kamil, *Lettres*, p. 16
(٢٦) أيضاً ، ص ٢٣٨
(٢٧) مصطفى كامل ، المسألة الشرقية ، ص ١٣
(٢٨) *Egyptiens et Anglais*, p. 180

(٢٩) عبد الرحمن الرافعي ، ص ٤٩١
(٣٠) مصطفى كامل ، المسألة الشرقية ، ص ٢٢٩
(٣١) أيضاً ، ص ٦٦٩
(٣٢) Kamil, *Lettres*, p. 94
(٣٤) *Egyptiens et Anglais* p. 126
(٣٥) *Lettres*, pp. 94-96
(٣٦) Blunt, *Diaries*, pp. 564-5.
(٣٧) عبد الرحمن الرافعي ، ص ٢٥١
(٣٨) راجع الجبرتي ، ج ٣ ، ص ٣٥٠
(٣٩) عبد الرحمن الرافعي ، ص ٤٥٩ ؛ راجع كتاب مصطفى كامل ، *Egyptiens et anglais* ، ص ٢٧٢
(٤٠) عبد الرحمن الرافعي ، ص ص ١٤٧ و ٤٩٢
(٤١) أيضاً ، ص ٤٤٢
(٤٢) *Egyptiens et Anglais*, pp. 93,163
(٤٣) للاطلاع على حياة سعد زغلول بكاملها ، راجع : كتاب العقاد ؛ وكتاب خدوري ، (E. Kedourie, Sa'ad Zaghlul and the British المدرجين في مراجع الكتاب .
(٤٤) Bowman, p. 75
(٤٥) عباس محمود العقاد ، ص ٥٨٨
(٤٦) حسن الزيات ، ص ٢٧٢
(٤٧) أيضاً ، ص ٣٨٩ الخ ...
(٤٨) أيضاً ، ص ٥
(٤٩) عباس محمود العقاد ، ص ١٥٤
(٥٠) أيضاً ، ص ٤٣٣ ؛ راجع سعد زغلول ، آثار الزعيم ، ص ٥٤
(٥١) قدري قلعجي ، ص ٩٦
(٥٢) عباس محمود العقاد ، ص ٥١٨
(٥٣) أيضاً ، ص ٥٧٣
(٥٤) أيضاً ، ص ١٠٥
(٥٥) محمد حسين هيكل ، مذكرات في السياسة المصرية ، ج ١ ، ص ٨٦
(٥٦) عباس محمود العقاد ، ص ٢٠٢
(٥٧) أيضاً ، ص ٣٨٢
(٥٨) أيضاً ، ٢٩٥
(٥٩) Young, *Egypt*, p. 271
(٦٠) محمد حسين هيكل ، مذكرات في السياسة المصرية ، ج ١ ، ص ١٢٣
(٦١) سعد زغلول ، مجموعة خطب ، ص ٢٧
(٦٢) عباس محمود العقاد ، ص ٣٠٠

الفصل التاسع

(١) راجع نعمان الألوسي ، جلاء العينين .
(٢) راجع رشيد رضا ، المنار والأزهر ، ص ١٤٢
(٣) حسين الجسر ، ص ص ٣٠١ و ٣١٠ و ٣٢٠
(٤) أيضاً ، ص ص ٤ و ٣٢٨ الخ ...
(٥) للاطلاع على حياة رشيد رضا وتفكيره ، راجع : شكيب ارسلان : رشيد رضا ؛ و Jomier ؛ و Kerr, *Muh. Abduh and Rashid Rida* و «Rashid Rida and Islamc Legal Reform», *Muslim* Wld, l (1960); و Laoust, «Le Reformisme musulman dans la littérature arabe contemporaine», Orient, x (1959).
(٦) رشيد رضا ، المنار والأزهر ، ص ص ١٢٩ الخ ...
(٧) أيضاً ، ص ص ١٧١ — ١٧٢
(٨) أيضاً ، ص ١٧٩
(٩) أيضاً ، تاريخ ... محمد عبده ، ج ١ ، ص ٣٩٠
(١٠) أيضاً ، ص ٢٠٣
(١١) المنار ، عدد ٥ (١٩٠٢ — ١٩٠٣)، ص ص ١٥٧ الخ ... و ١٧٥ الخ...
(١٢) أيضاً ، عدد ١٧ (١٩١٣ — ١٩١٤) ، ص ص ٦٨ الخ ...
(١٣) أيضاً ، عدد ٩ (١٩٠٦ — ١٩٠٧) ، ص ص ٣٥٧ الخ ...
(١٤) شكيب ارسلا ن ، لماذا تأخر المسلمون ، ص ص ٨٢ الخ ...
(١٥) أيضاً ، ص ١٩
(١٦) أيضاً ، ص ٨٧
(١٧) رشيد رضا ، الوحي المحمدي ، ص ص ٢٢٥ الخ ...
(١٨) القرآن ، سوره ٥ ، آية ٥ ؛ ورشيد رضا ، محاورات المصلح والمقلد ، ص ٥٨
(١٩) رشيد رضا ، السنة والشيعة ، ج ٢ ، ص ص ٢٠٨ الخ ...
(٢٠) أيضاً ، ج ١ ص ، ٢٣
(٢١) راجع رشيد رضا ، الوهابيون
(٢٢) رشيد رضا ، السنة والشيعة ، ص ٧٩
(٢٣) المنار ، عدد ٢٨ (١٩٢٧ — ١٩٢٨) ، ص ص ١ الخ ...
(٢٤) أيضاً ، عدد ٢٢ (١٩٢٠ — ١٩٢١) ، ص ١٧٧
(٢٥) أيضاً ، ص ١٧٧
(٢٦) عبد القادر المغربي ، البينات ، ج ١ ، ص ٥٥
(٢٧) محمد كرد علي ، مذكرات ، ج ٤ ، ص ١٠١٤
(٢٨) رشيد رضا ، يسر الاسلام ، ص ٧٩
(٢٩) أيضاً ، محاورات المصلح ، والمقلد ، ص ١٢٦

(٣٠) أيضاً ، الخلافة ، ص ٩٠
(٣١) محمد كرد علي ، مصادر الثقافة العربية ، ص ص ٨٣ – ٨٤ و ١١١
(٣٢) راجع رشيد رضا ، المنار والأزهر ، ص ١٩٥
(٣٣) رشيد رضا ، الوحي المحمدي ، ص ص ١٩ الخ ...
(٣٤) أيضاً ، الخلافة ، ص ص ٢٩ – ٣٠
(٣٥) راجع Jomier p. 290
(٣٦) المنار ، عدد ١٠ (١٩٠٧ – ١٩٠٨) ، ص ٢٣٤ ؛ ورشيد رضا ، محاورات المصلح والمقلد ، ص ١٣١
(٣٧) رشيد رضا ، محاورات المصلح والمقلد ، ص ٨٤
(٣٨) Jomier, p. 290
(٣٩) أيضاً ، ص ص ٢٧٢ الخ
(٤٠) رشيد رضا ، الخلافة ، ص ٩٨
(٤١) أيضاً ، نداء إلى الجنس اللطيف ، ص ١٢١
(٤٢) Schacht, «Islamic Law in Contemporary States», Am. J. Comp. Law, VIII (1959), 138.
(٤٣) رشيد رضا ، الوحي المحمدي ، ص ٢٣٩
(٤٤) أيضاً ، الخلافة ، ص ٧٩
(٤٥) أيضاً ، ص ١٠٥
(٤٦) راجع عبد القادر المغربي ، البينات ، ج ١ ص ٨٧
(٤٧) رشيد رضا ، محاورات المصلح والمقلد ، ص ص ٩٤ – ٩٥
(٤٨) المنار ، عدد ٢٦ (١٩٢٥ – ١٩٢٦) ، ص ١٠٠
(٤٩) رشيد رضا ، الخلافة ، ص ٦٧
(٥٠) أيضاً ، ص ص ٧٠ الخ ...
(٥١) شكيب ارسلان ، رشيد رضا ، ص ٣١٥
(٥٢) رشيد رضا ، الخلافة ، ص ص ٥٧ – ٥٨
(٥٣) أيضاً ، ص ص ٦٢ الخ ...
(٥٤) أيضاً ، ص ٦٢
(٥٥) أيضاً ، ص ١٠٢
(٥٦) أيضاً ، ص ٧٨
(٥٧) أيضاً ، ص ١٠٨

الفصل العاشر

(١) الكتاب الذهبي ليوبيل المقتطف الخمسيني ، ص ص ١٢٩ الخ ...
(٢) فرنسيس مراش ، ص ١٥
(٣) أيضاً ، ص ص ١١ و ٧٣

(٤) أيضاً ، ص ٣٧

(٥) Lecerf, «S'ibli Shumayyil», Bull. d'ét. orientales, i(1931), 153 ff.

(٦) شبلي شميل ، فلسفة النشوء والارتقاء ، ص ٣٠

(٧) Penrose, pp. 43-44

(٨) شبلي شميل ، فلسفة النشوء والارتقاء ، ص ٢٥

(٩) أيضاً ، ص ٤٣

(١٠) أيضاً ، ص ١٠

(١١) أيضاً ، ص ٥٧

(١٢) أيضاً ، مجموعة ، ج ٢ ، ص ٤٠

(١٣) أيضاً ، فلسفة النشؤ والا رتقاء ، ص ٨١

(١٤) Cromer, II, 134 ff.

(١٥) Ibid. p. 184.

(١٦) شبلي شميل ، مجموعة ، ج ٢ ، ص ٢٩٣

(١٧) أيضاً ، ص ص ١٥٢ الخ ... ، ١٧٩ الخ ... ، ١٨٥ - ١٨٦

(١٨) أيضاً ، ص ١٨٧

(١٩) أيضاً ، ص ٩٠

(٢٠) أيضاً ، فلسفة النشوء والارتقاء ، ص ٦١

(٢١) فرح انطون ، ابن رشد ، ص ص ١٧٣ الخ ... ؛ رشيد رضا ، تاريخ ... محمد عبده ، ج ١ ، ص ص ٨٠٥ الخ ...

(٢٢) فرح انطون ، ابن رشد ، ص ١٢٢

(٢٣) أيضاً ، الاهداء

(٢٤) أيضاً ، ص ٦

(٢٥) أيضاً ، ص ١٩٠

(٢٦) أيضاً

(٢٧) أيضاً ، ص ١٢٠

(٢٨) أيضاً ، ص ١٤٧

(٢٩) أيضاً ، ص ص ١٥١ الخ ...

(٣٠) أيضاً ، ص ١٢٤

(٣١) أيضاً ، ص ص ١٧٦ - ١٧٧

(٣٢) أيضاً ، ص ١٦٠

(٣٣) أيضاً ، ص ١٧٤

(٣٤) أيضاً ، ص ١٦١

(٣٥) أيضاً ، ص ص ١٦٥ الخ ...

(٣٦) أيضاً ، ص ص ١٦٩ و ١٧٩ و ٢٠٥

الفصل الحادي عشر

(١) Douin, *Mission Boislecomte*, pp. 249-50

(٢) أسد رستم ، ج ٢ ، ص ٥٢

(٣) بشأن « تركيا الفتاة » ، راجع Ramsaur Emergence ؛ وكتاب Lewis,

(٤) الجنان ، عدد ١ (١٨٧٠) ، ص ص ١٥ و ٣٨ و ١٦٠ ؛ وعدد ١٠ (١٨٧٩) ، ص ٤٨١

(٥) أيضاً ، عدد ٩ (١٨٧٨) ، ص ١١٨

(٦) خليل غانم ، ج ٢ ، ص ٢٩٥

(٧) أيضاً ، ص ٢٩٦

(٨) أيضاً .

(٩) Ramsaur, p. 71

(١٠) «وفي نظر هذه الطبقة من الشعب كانت الاصلاحات الحديثة والتدابير الليبرالية مخالفة لشرائع القرآن الاسلامية»

(١١) Finn, i. 215

(١٢) ولي الدين يكن ، ج ١ ، ص ص ٩٩ الخ ...

(١٣) Blunt, *Gordon*, p. 317

(١٤) أيضاً ، ص ٣٠٥

(١٥) راجع الفصل الخامس أعلاه

(١٦) رشيد رضا ، تاريخ ... محمد عبده ، ج ١ ، ص ٩١٢

(١٧) راجع « النحلة » ، عدد ١ (تشرين ثاني) ١٨٧٩

(١٨) Blunt, *Secret History*, p. 66.

(١٩) أيضاً .

(٢٠) Fremantle, p. 47.

(٢١) Hurgronje, III, 189 ff. 311 ff.

(٢٢) راجع S.G. Haim, «Blunt and al - Kawakibi», Oriente Moderno, XXV (1955), 132 ff.

(٢٣) النار ، عدد ٥ (١٩٠٢ — ١٩٠٣) ، ص ٢٧٩

(٢٤) Haim, «Alfieri and al-Kawakibi», Oriente moderne, XXIV (1954), 321 ff.; E. Rossi, «Una Traduzione turca dell'opera «Della Tirannide», ibid. pp. 355 ff.

(٢٥) الكواكبي ، ام القرى ، ص ص ١٨٨ — ١٨٩

(٢٦) أيضاً ، طبائع الاستبداد ، ص ٢٧

(٢٧) أيضاً ، ص ص ٣٤ و ٦٠ الخ ... و ٨٧ و ٩١ — ٩٢

(٢٨) أيضاً ، ص ١٤ .

(٢٩) الجنان ، عدد ١ (١٨٧٠) ، ص ١٥
(٣٠) أيضاً ، ص ٣٨
(٣١) Antonius, pp. 79 ff.
(٣٢) راجع Zeine, *Arab-Turkish Relations*, pp. 56-57 & 68
(٣٣) Jouplain, pp. 587 ff.
(٣٤) سليمان البستاني ، عبرة وذكرى ، ص ١٦
(٣٥) Azoury, p. 179
(٣٦) أيضاً ، ص ص ١٦٨ — ١٦٩ و ١٧٨
(٣٧) Indép. arabe, IV/s-6
(٣٨) Azoury, p. 246
(٣٩) Indép. arabe, I.
(٤٠) Azoury, p. 89
(٤١) Alexander, pp. 277 ff.
(٤٢) Azoury, pp. 25, 210,232.
(٤٣) Indép. arabe, no.i.
(٤٤) Azoury, pp. 91.
(٤٥) Indép. arabe, no. iii.
(٤٦) Azoury, pp. 104,110
(٤٧) Ibid, p.v.
(٤٨) Indép. arabe, no. i.
(٤٩) Azoury, p. 245
(٥٠) راجع B. Lewis, *Emergence*, pp. 214 ff.
(٥١) راجع Gokalp, pp. 76 ff.
(٥٢) *La vérité sur la question syrienne*, p. 122
(٥٣) Jung, i. 61 ff; Rossi, *Documenti*, p. 10
(٥٤) La vérité sur la question syrienne, pp. 73, 103,114,117.
(٥٥) المؤتمر العربي الأول ، ص ٣٨
(٥٦) Jung, i. 117.
(٥٧) Khairallah, Les Régions arabes libérées, p. 32
(٥٨) للاطلاع على تاريخ الأحزاب القومية العربية الباكر ، راجع جورج انطونيوس ، وكتاب زين زين ، (Arab - Turkish Relations).
(٥٩) Rossi, *Documenti*, p. 7
(٦٠) Khairallah, «La Syrie», *R. du monde musulman*, XIX (1912), 16.
(٦١) أيضاً ، ص ١٠٦
(٦٢) راجع Samné, *passim*.
(٦٣) Jung, i. 67.

مؤلفات بلغات اجنبية

Abbas, F. *De la Colonie vers la province : le jeune Algérien*. Paris, 1931.

Abdel Nasser, G. ('Abd al-Nasir, Jamal). The Egyptian Revolution. *Foreign Affairs*, xxxiii (1956-6), 199-211.

—— *Speeches and Press Interviews* 1958. Cairo, n.d.

—— *Speeches and Press Interviews* 1959. Cairo, n.d.

Adams, C.C. *Islam and Modernism in Egypt*. London, 1933.

Adnan (Adivar), A. *La Science chez les Turcs ottomans*. Paris, 1939.

al-Afghani, Jamal al-Din. L'Islamisme et la science. *J. des Débats*, 18 & 19 May 1883 (reprinted in Fr. trs. of *al-Radd alal-Dhahriyyin*).

—— Philosophie de l'Union Nationale, tr. M. Hendessi. *Orient*, vi (1958), 123-8.

Ahmed, J. M. *The Intellectual Origins of Egyptian Nationalism*. London, 1960.

Alexander, J. *The Truth about Egypt*. London, 1911.

Amin, Osman. *Muhammad Abduh, essai sur ses idées philosophiques et religieuses*. Cairo, 1944.

Anderson, J.N.D. Recent Developments in Shari'a Law. *Muslim World*, xl (1950), 244-56; xli (1951), 34-48, 113-26, 186-198, 271-88; xlii (1952), 33-47, 124-40, 190-206, 257-76.

Antonius, G. *The Arab Awakening*. London 1938.

Ataturk, Kemal. *Nutuk*. Istanbul, 1934. 3 vols. (Fr. trs.: *Discours du Ghazi Moustafa Kemal*. Leipzig, 1929. Eng. trs.: *A Speech delivered by Ghazi Moustafa Kemal*. Leipzig, 1929.)

Azoury, N. *Le Réveil de la nation arabe*. Paris, 1905.

al-Banna, Hasan. La Nouvelle Renaissance du Monde Arabe et son Orientation, tr. A. Miquel. *Orient*, vi (1958), 139-44.

Bekdash, K., tr. H. Glidden. Report of the Central Command of the Communist Party in Syria and Lebanon in January 1951. *Middle East J.*, vii (1953), 206-21.

Benattar, C., Sebaï, E., and Ettéalbi, A. *L'Esprit libéral du Coran*. Paris, 1905.

Bennabi, M. *Vocation de l'Islam*. Paris, 1954.

Berkes, N. The Historical Background of Turkish Secularism. *In* R. Frye, ed., *Islam and the West*. The Hague, 1957, 41-68.

Berque, A. La Bourgeoisie algérienne. *Hespéris*, xxxv (1948), 131-9.
Berque, J. L'Afrique du Nord entre les deux guerres mondiales. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, xxx (1960), 3-22.
—— *Les Arabes d'hier à demain*. Paris, 1960.
Binder, L. Radical Reform Nationalism in Syria and Egypt. *Muslim World* xlix (1959), 96-110, 213-31
Blunt, W. S. *Dairies*. London, 1932
—— *The Future of Islam*. London, 1882.
—— *Gordon at Khartoum*. London, 1911.
—— *The Secret History of the British Occupation of Egypt*. London (1923).
Bourguiba, H. *La Bataille de l'évacuation*. Tunis, 1959.
— *Bourguiba s'adresse aux cadres de la nation*. Tunis, 1961.
—— *Les Congrès du Neo-Destour*. Tunis, 1959.
—— *Discours de la victoire*. Tunis, 1959.
—— Nationalism: Antidote to Communism. *Foreign Affairs*, xxxv (1957-8), 646-53.
—— *Le Président Bourguiba dans le sud tunisien*. Tunis, 1959.
—— *La Tunisie et la France*. Paris, 1954.
Bowman, H. *Middle East Window*. London, 1942.
Broadley, A.M. *How We Defended Arabi*. London, 1884.
Brockelmann, C. *Geschichte der arabischen Literatur*. Leiden, 1937-49. 5 vols.
Browne, E. G. *The Persian Revolution*. Cambridge, 1910.
Cachia, P. *Taha Husayn*. London, 1956.
Califat et Souveraineté Nationale. *R. du monde musulman*, lix (1925), 3-81.
Caspar, R. Le Renouveau mo'tazilite. *MIDEO*, iv (1957), 141-202.
Chevallier,D. Aux Origines des troubles agraires libanais en 1858. *Annales*, li (1959), 35-64.
Chiha, M. *Essai*. Beirut, 1950-2. 2 vols.
—— *Liban d'aujourd'hui*. Beirut, 1949.
Colombe, M. *L'Evolution de l'Egypte*, 1924-50. Paris, 1951.
Congrès de l'Afrique du Nord, Paris 1908. Paris, 1909. 2 vols.
Le Congrès des Ecrivains Arabes. *MIDEO*, iv (1957), 326-57.
Corm, *C. L'Art phénicien*. Beirut, n.d.
Cromer, Lord. *Modern Egypt*. London, 1908. 2 vols.

Demeerseman, A. Au Berceau des premières réformes démocratiques en Tunisie. *IBLA*, xx (1957), 1-12.
—— Un grand témoin des premières idées modernistes en Tunisie. *IBLA*, xix (1956), 349-73.
—— Indépendance de la Tunisie et politique extérieure de Khereddine. *IBLA*, xxi (1958), 229-78.
Demolins, E. *A quoi tient la supériorité des Anglo-Saxons?* Paris, 1897. (Ar. trs.: *see* Zaghlul, Ahmad Fathi.)
Douin, G. *La Mission du Baron de Boislecomte*. Cairo, 1927.
Doughty, C. M. *Travels in Arabia Deserta*. London, 1923. 2 vols.
Düstur. Constantinople, 1289-96, (1872-9). 4 vols.
Encyclopaedia of Islam. 1st ed. Leiden, 1913-38. 4 vols. and suppl. 2nd ed., 1954-.
Fénélon, (F. de la Mothe-) *Aventures de Télémaque*. Paris, 1828. 2 vols.
Fesch, P. *Constantinople aux derniers jours d'Abdul-Hamid*. Paris, 1907.
Finn, J. *Stirring Times*. London, 1878-. 2 vols.
Fitoussi, E. and Benazet, A. *L'Etat tunisien et le protectorat français*. Paris, 1931. 2 vols.
Fremantle, A. *Loyal Enemy*. London, 1938.
Gardet, L. *La Cité musulmane*. Paris, 1954.
—— *La Pensée religieuse d'Avicenne*. Paris, 1951
Ganem, H. *Les Sultans ottomans*. Paris, 1901-2. 2 vols.
Gendzier, I. L. James Sanua and Egyptian Nationalism. *Middle East J.*, xv (1961), 16-28.
Gibb, H. A. R. 'Arabiyya. *Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed., vol. i.
—— An Interpretation of Islamic History. *J. of World History*, i (1953), 39-62.
—— Al-Mawardi's Theory of the Khilafah. *Islamic Culture*, xi (1937), 291-302.
—— *Modern Trends in Islam*. Chicago, 1947.
—— Some Considerations on the Sunni Theory of the Caliphate *Arch. d'histoire du droit oriental*, iii (1948), 401-10.
—— Studies in Contemporary Arabic Literature. *Bull. School of Oriental Studies*, iv (1926-8), 745-60; v (1928-30), 311-322 & 445-66; vii (1933-5), 1-22.
—— ed. *Whither Islam?* London, 1932.
— and Bowen, H. *Islamic Society and the West*. London, 1950-

1957. 2 vols.
Gokalp, Z., tr. and ed. N. Berkes. *Turkish Nationalism and Western Civilization.* London, 1959.
Goldziher, I. *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung.* Leiden, 1920.
Graf' G. *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* iii. Rome 1949; iv. Rome 1951.
Grunebaum G. E. von. *Islam : Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition.* London 1955.
Guizot F. *Histoire de la civilisation en Europe.* Paris 1838.
Haim S. G. Alfieri and al-Kawakibi. *Oriente moderno* xxxiv (1954) 321-34.
—— Blunt and al-Kawakibi. *Oriente moderno* xxxv (1955) 133-143.
—— Intorno alle origini della teoria del Panarabismo. *Oriente moderno*, xxxvi (1956), 409-21.
—— Islam and the Theory of Arab Nationalism. *Welt des Islams*, iv (1955), 124-49.
Heyd, U. *Foundations of Turkish Nationalism.* London, 1950.
Heyworth-Dunne, J. *Introduction to the History of Education in Modern Egypt.* London, 1938.
Horten, M. Muhammad Abduh: sein Leben und sein theologische-philosophische Gedankenwelt.*Beitrage zur Kenntnis des Orients*, xii (1915), 85-114; xiv (1916), 74-128.
Hourani, A.H. The Changing Face of the Fertile Crescent in the Eighteenth Century. *Studia Islamica*, viii (1957), 89-122.
—— Historians of Lebanon. *In* B. Lewis and P. M. Holt, *Historians of the Middle East.* London, 1962.
—— *A Vision of History.* Beirut, 1961.
Hurewitz, J.C. *Diplomacy in the Near and Middle East.* London, 1956. 2 vols.
Hurgronje, C. Snouck. *Verspreide Geschriften*, iii. Bonn-Leipzig-Hague, 1923.
al-Husri, S. Qu'est-ce que le nationalisme, tr. R. Costi. *Orient*, xii (1959), 215-26.
Inal, M. K. *Osmanli Devrinde Son Sadriazamlar.* Istanbul, 1940-1953. 14 pts.
Ismail, *A. Histoire du Liban.* i, Paris, 1955; iv, Beirut, 1958.
Jomier, J. *Le Commentaire coranique du Manâr.* Paris, 1954.

Jouplain, M. *La Question du Liban*. Paris, 1908.
Julian, C.-A. *L'Afrique du Nord en marche*. Paris, 1952.
Jung, E. *La Révolte arabe*. Paris, 1924-5. 2 vols.
Kamel, M. (Kamil, Mustafa). *Lettres égyptiennes françaises adressées à Mme Juliette Adam*, 1895-1908. Cairo, 1909. (Eng. *and Ar.* trs.: *Egyptian French Letters*. Cairo, 1909).
—— *Egyptiens et Anglais*. Paris, 1906.
—— Sa'ad Zaghlul and the British. *In* A. Hourani, ed. *St. Antony's Papers xi, Middle Eastern Affairs ii*. London, 1961, 139-60.
Kerr, M. *Muhammad Abduh and Rashid Rida*. Ph.D. thesis. School of Advanced International Studies, Johns Hopkins Univ., Washington, 1958.
—— Rashid Rida and Islamic Legal Reform. *Muslim World*, 1 (1960), 99-108, 170-81.
Khairallah, K. T. *Les Régions arabes libérées*. Paris, 1919.
—— La Syrie. *R. du monde musulman*, xix (1912), 1-143.
Khalidi, W. Political Trends in the Fertile Crescent. *In* W. Z. Laqueur, ed., *The Middle East in Transition*. London, 1958, 121-8.
Khayr al-Din Pasha. A mes enfants; Mémoires de ma vie privée et politique. *In* M. S. Mzali and J. Pignon, Documents sur Khéredin. *R. tunisienne*, xviii (1934), 177-225; xix-xx (1934), 347-96.
—— Mon programme. *In* M.S. Mzali and J.Pignon, Documents sur Khéredin. *R. tunisienne*, xxi (1935), 51-80.
— Le Problème tunisien vu à travers la question d'Orient. *In* M.S. Mzali and J. Pignon, Documents sur Khéredin. *R. tunisienne*, xxii (1935), 209-33; xxiii-iv (1935), 289-307; xxvi (1936), 223-54.
—— Réponse à la calomnie. *In* M. S. Mzali and J. Pignon, Documents sur Khéredin. *R. tunisienne*, xxx (1937), 209-52; xxi-ii (1937), 409-31.
Lacheraf, M. Constantes politiques et militaires dans les guerres coloniales d'Algérie, 1830-1960. *Temps modernes*, xvi (1960-1), 727-800.
—— Le nationalisme algérien en marche vers l'unité. *Temps modernes*, xi (1956), 1822-45.
—— Nationalisme algérien: le sens d'une révolution. *Temps*

modernes, xii (1956), 214-55.
Lacouture, J. *Cinq hommes et la France*. Paris, 1961.
Lammens, H. *La Syrie*. Beirut, 1921. 2 vols.
Lambton, A. K. S. Quis Custodiet Custodes: some reflections on the Persian theory of government. *Studia Islamica*, v 1956), 125-48; vi (1956), 125-46.
—— The Theory of Kingship in the *Nasihat ul-Muluk* of Ghazali. *Islamic Q.*, i (1954), 47-55.
Landau, J.M. *Parliaments and Parties in Egypt*. Tel Aviv, 1953.
Laoust, H. *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-Din Ahmad B. Taimiya*. Cairo, 1939.
—— Le Réformisme musulman dans la littérature arabe contemporaine. *Orient*, x (1959), 81-107.
— Le Réformisme orthodoxe des 'Salafiya'. *R. des études islamiques*, vi (1932), 175-224.
Layard, Sir H. A. Memoirs, viii. B.M., Add. MSS. 38938.
— *Autobiography*. London, 1903. 2 vols.
Le Bon, G. *Les Lois psychologiques de l'évolution des peuples*. Paris, 1894.
Lecerf, Jean. Sibli Sumayyil, métaphysicien et moraliste contemporain. *Bull d'études orientales*, i (1931), 153-86.
Lewis, B. *The Emergence of Modern Turkey*. London, 1961.
—— The Impact of the French Revolution on Turkey. *J. World History*, i (1953), 105-25.
—— Some observations on the Significance of Heresy in the History of Islam. *Studia Islamica*, i (1953), 43-63.
Llyod of Dolobran, Viscount. *Egypt since Cromer*. London, 1933-4. 2 vols.
Longrigg, S.H. *Syria and Lebanon under French Mandate*. London, 1958.
Mahdi, M. *Ibn Khaldun's Philosophy of History*. London, 1957.
Majdalani, G. The Arab Socialist Movement. *In* W.Z.Laqueur ed., *The Middle East in Transition*. London, 1958, 337-50.
Malik, C. Call to Action in the Near East. *Foreign Affairs*, xxxiv (1955-6), 637-54.
Martineau, H. *The Positive Philosophy of Auguste Comte*. London, 1875. 2 vols.
—— The Near East : the search foa Truth. *Foreign Affaires*, XXX (1951 — 2), 231 — 64.

Memmi, A. *Portrait du colonisé précédé du portrait du colonisateur*. Paris, 1957.
Messadi, M. Islam, nationalisme et communisme. *Etudes méditerranéennes*, v (1958), 1-14.
Midhat Pasha. *La Turquie, son passé, son avenir*. Paris, 1878. (Eng. trs.: *Nineteenth Century* , iii (1878), 981-1000,)
Monchicourt, C. *Documents historiques sur la Tunisie : relations inédites de Nyssen, Filippi et Calligaris*. Paris, 1929.
Montagne, R. Réactions arabes contre le Sionisme: Congrès de Bloudane. *Entretiens sur l'évolution des pays de civilisation arabe*, ii. Paris, 1938.
Montesquieu, C. de. *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, ed. C. Jullien. Paris, 1956.
Penrose, S. *That They May Have Life*. Now York, 1941.
Public Record Office. F.O. 78/2955, No. 649 (22 July 1879), Layard to Salisbury; No. 654 (23 July 1879), Layard to Salisbury.
Qubain, F. I. *Inside the Arab Mind*. Arlington, Virginia, 1960.
Questions tunisiennes : communications présentées au Congrès Colonial de Marseille (5-9 *September* 1906) *par MM. Lasram et De Dianous*. Paris, 1907.
Rabbath, E. (Rabbat, Edmond). *Unité syrienne et devenir arabe*. Paris, 1937.
Ramsaur, E. E. *The Young Turks*. Princeton, 1957.
Raymond, A. *British Policy towards Tunis*, 1830-1881. D. Phil. thesis. Oxford, 1953.
Renan, E. *L'Avenir de la science*. Paris, 1890.
—— *Averroès et l'Averroïsme*. 3rd ed. Paris, 1866.
—— *Histoire des origines du Christianisme*. Paris, 1863-83. 8 vols.
—— *L'Islamisme et la science*. Patis, 1883.
—— *Nouvelles études d'histoire religieuse*. Paris, 1884.
—— *Qu'est-ce qu'une nation?* Paris, 1884.
—— *Qu'est-ce qu'une nation?* Paris, 1882.
Rosenthal, E.I.J. *Political Thought in Medieval Islam*. Cambridge, 1958.
Rossi, E. *Documenti sull'origine e gli sviluppi della questione araba*, 1875-1944. Rome, 1944.
—— Una Traduzione turca dell'opera 'Della Tirannide' di V. Alfieri... *Oriente moderno*, xxxiv (1954), 335-7.

Saab, H. *The Arab Federalists of the Ottoman Empire*. Amsterdam, 1958.

Sahli, M.-S. De l' 'assimilation' a l' 'intégration': une mystification politique. *Temps modernes*, xi (1955), 591-615.

as-Sa'id, Nuri. *Arab Independence and Unity*. Baghdad, 1943.

Salibi, K. *Maronite Historians of the Mediaeval Lebanon*. Beirut, 1959.

Samné, G. *La Syrie*. Paris, 1920.

Sayegh, F. A. (Sayigh, Fa'iz). *Arab Unity*. New York, 1958.

Schacht, J. *Esquisse d'une histoire du droit usulman*. Paris, n.d.

—— Islamic Law in Contemporary States. *Am. J. Comp. Law*, viii (1959), 133-47.

—— L'Evolution moderne du droit musulman en Egypte. *In Mélanges Maspéro*, iii. Cairo, 1935-40, 323-34.

Sékaly, A. Les deux Congrès musulmans de 1926. *R. du mon de musulman*, lxiv (1926), 3-219.

Senior, N.W. *Conversations and Journals in Egypt and Malta*. London, 1882. 2 vols.

Sfar, T. *Journal d'un exilé*. Tunis, 1960.

Spencer, H. *First Principles*. London, 1911.

Steppat, F. Nationalismus und Islam bei Mustafa Kamil. *Welt des Islams*, iv (1956), 241-341.

Storrs, Sir R. *Orientations*. London, 1937.

Tapiero, *N. Les Idées réformistes d'al-Kawakibi*. Paris, 1956.

Testa, Baron I. de *Recueil des traités de la Porte ottomane avec les puissances étrangères*, iii Paris, 1866.

Toderini, G. *Letteratura turchesca*. Venice, 1787. 3 vols. (Fr. trs.: *Littérature des Turcs*. Paris, 1789. 3 vols).

La Tunisie martyre: ses revendications. Paris, 1920.

Ubicini, A. *Lettres sur la Turquie*. Paris, 1853-4. 2 vols. (Eng. trs.: *Lettres on Turkey*, tr. Lady Easthope. London, 1856. 2 vols.)

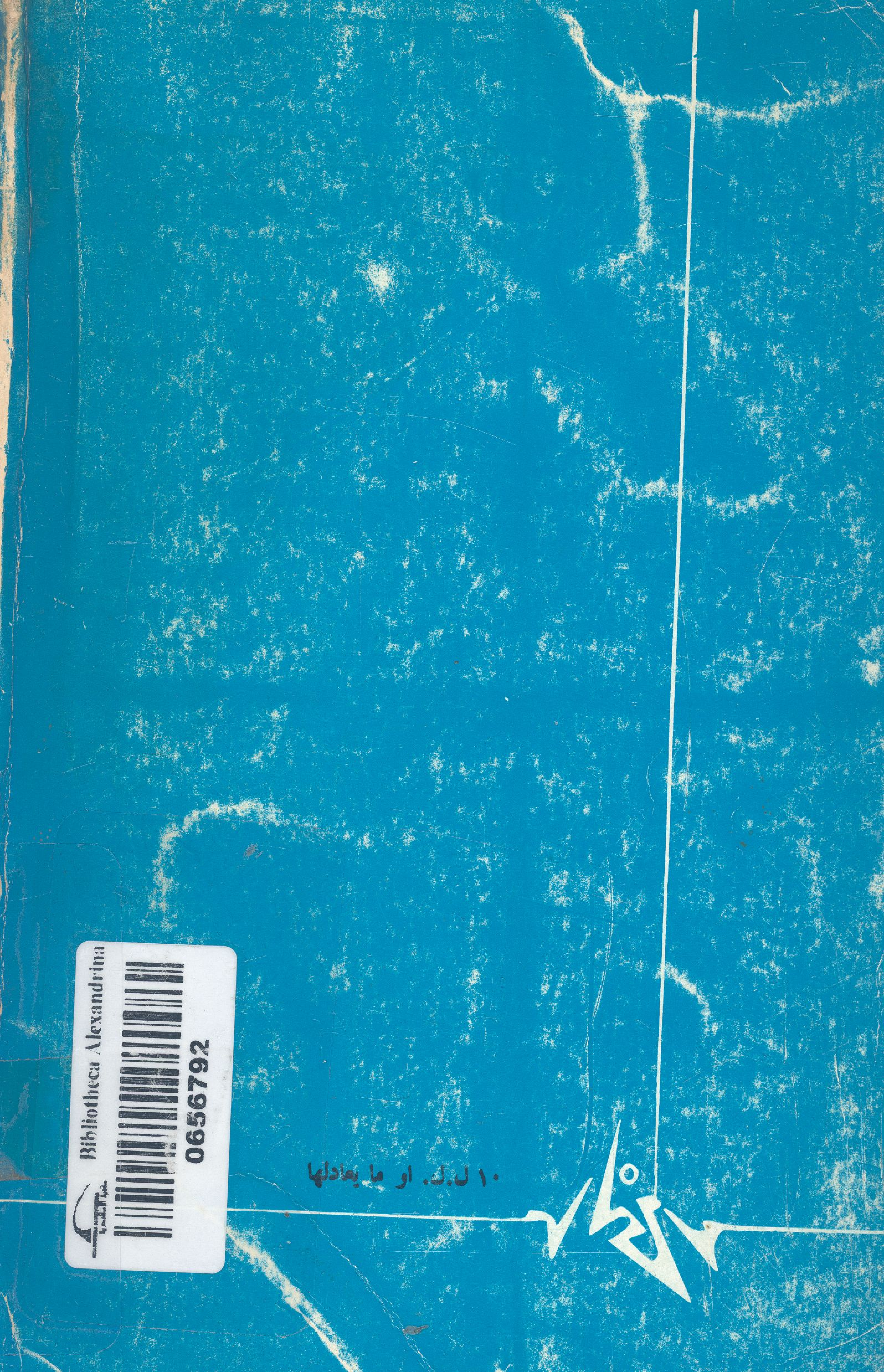
La Vérité sur la Question Syrienne. Constantinople, 1916.

Walzer, R. *Greek into Arabic*. Oxford, 1962.

Young, G. *Egypt*. London, 1927.

Zeine, Z. N. *Arab-Turkish Relations and the Emergence of Arab Nationalism*. Beirut, 1958.

—— *The Struggle for Arab Independence*. Beirut, 1960.


١٠ ل.ل. او ما يعادلها